ALEX GOUREVITCH

LA REPÚBLICA COOPERATIVISTA

Esclavitud y libertad en el
movimiento obrero

Capitán Swing

ALEX GOUREVITCH

LA REPÚBLICA COOPERATIVISTA

Esclavitud y libertad en el
movimiento obrero

Capitán Swing

LA REPÚBLICA COOPERATIVISTA

Esclavitud y libertad en
el movimiento obrero

ALEX GOUREVITCH

Traducción de
Julio Martínez-Cava

Capitán Swing

Agradecimientos

Aunque mi nombre figure en la portada, este libro no es solo cosa mía. Comenzó como una tesis doctoral, hace casi diez años, así que es justo que empiece por agradecer a mis directores de tesis, Jean Cohen, Nadia Urbinati e Ira Katznelson. Todos ellos me ayudaron de diferentes maneras a darme cuenta de que tenía una idea que merecía la pena desarrollar y me animaron a hacerlo. Las afiladas preguntas de Jean me sirvieron para mantenerme concentrado y me incitaron a encontrar mi propia voz. El aprecio de Nadia por los derrotados de la historia fue inspirador una vez terminada la tesis, y su papel de guía cuando la estaba empezando es algo que seguiré atesorando. El estilo de Ira para moverse entre la historia y la teoría es un modelo que continúo tomando como referente. Quiero agradecer también los comentarios de los miembros de mi tribunal de tesis, Corey Robin y Andreas Kalyvas, que fueron los primeros en ayudarme a entender cómo podía convertir mi proyecto en un libro. De hecho, Corey ha seguido proporcionándome su necesario consejo en los últimos pasos de la redacción del libro. Debo agradecer también a Daniel Kato y Ian Zuckerman. Su camaradería en nuestro grupo de escritura de tesis fue esencial en esa fase primeriza que, sin ellos, se hubiera convertido en una travesía de largos y solitarios meses.

Aziz Rana no solo ha sido un gran amigo y un lector atento, también fue una inspiración para este proyecto, desde el primer día hasta el último. En

cierta manera este libro continúa una conversación que empezó hace más de una década. En el largo proceso de convertir mi tesis en un libro fueron tantas las personas que leyeron los capítulos y artículos que no sé ni por dónde empezar los reconocimientos. Estoy seguro de que, sin quererlo, me he olvidado de mencionar a algunas personas, pero me gustaría agradecer especialmente a Chris Bickerton, Corey Brettschneider, Daniela Cammack, Philip Cunliffe, Sandipto Dasgupta, Prithviraj Dhatta, David Estlund, Isabelle Ferreras, Nicholas Frayn, Pablo Gilabert, David Grewal, Javier Hidalgo, Sean Ingham, James Ingram, Carlo Invernizzi, Sharon Krause, Matthew Landauer, Charles Larmore, Bruno Leipold, Chris Mackin, Tamara Metz, Laura Phillips, Peter Ramsay, Danya Reda, Corey Robin, Genevieve Rousseliere, Emma Saunders-Hasting, Lucas Stanczyk, Scott Staring, John Tomasi, Jeppe von Platz, Kevin Vallier, Daniel Viehoff, Stuart White, Suke Wolton y Carla Yumatle.

El Taller de Redacción en Teoría Política de Montreal puede considerarse con facilidad la experiencia más gratificante e intensa —una experiencia verdaderamente crucial— durante la escritura de este libro. Los participantes no solo se leyeron el manuscrito completo, sino que se pasaron un día entero ayudándome con sumo cuidado a eliminar erratas y a clarificar algunas ambigüedades importantes. Todos ellos merecen mi agradecimiento, pero me gustaría mencionar especialmente a los comentaristas y organizadores: Arash Abizadeh, Evan Fox-Decent, Pablo Gilabert, Jacob Levy, Victor Muñiz-Fraticelli, William Clare Roberts y Robert Sparling. Quisiera también reconocer a los dos revisores de Cambridge University Press por sus útiles sugerencias para mejorar el manuscrito y quisiera, además, hacer extensivo ese agradecimiento profundo a Lew Bateman y a Shaun Vigil por creer en el libro y por guiarme durante todo el proceso de producción.

Echando la mirada atrás puedo realmente decir que cualesquiera que sean los puntos de verdad que contenga este libro no estarían ahí sin la ayuda

(quizá debería decir los esfuerzos cooperativos) de otros. Los errores que queden corren totalmente de mi cuenta. Una última persona merece más que un agradecimiento: mi mujer, Tal Astrachan. La gratitud no llega ni a empezar a describir cómo me siento por todo su apoyo.

Prefacio a la edición española

Cuando escribí *La República cooperativista* tenía una intención tanto intelectual como política. La intención política era recuperar el concepto de libertad para el pensamiento de izquierdas. En el periodo de la Guerra Fría, y quizá sobre todo ahora, en el periodo que atravesamos tras la Gran Recesión, la libertad parece haber sido un término puramente de derechas. Se la asocia con la crítica a los impuestos progresivos y a la redistribución, la crítica a la regulación por parte del Gobierno o, en general, la crítica al control democrático sobre la economía. «Libertad» parece así un concepto apologético, cuyo principal objetivo en el discurso público es defender los derechos de los ricos y los poderosos frente a las demandas del resto. Sobre todo, la libertad parece indisolublemente conectada con la idea de que uno puede hacer lo que quiera con las propiedades que tenga. Nada de esto es natural o necesario.

En el siglo XIX era del todo habitual que los trabajadores dijeran que no eran libres en la medida en que (y precisamente porque) eran asalariados. Como tales, estaban sujetos a la voluntad de sus empleadores, tanto en el hecho de verse forzados a trabajar para un empleador u otro como en el hecho de verse obligados a obedecer las irrestrictas órdenes del empleador una vez que entraban en un trabajo determinado. Esta ausencia de libertad suponía un profundo quebrantamiento del tipo de libertad que todo ciudadano debería tener en una república. Los auténticos ciudadanos

deberían disfrutar de una condición de independencia económica y no de servidumbre. Aunque los trabajadores asalariados no fueran esclavos a la vieja usanza, eran esclavos asalariados, sometidos a la voluntad arbitraria de su empleador.

Los republicanos obreros que hilaban ese argumento se veían llevados, por la lógica de su propia concepción de libertad, a defender la «abolición del trabajo asalariado» en cuanto tal. En su momento álgido, a finales del siglo XIX, esa idea recabó el apoyo activo, a veces militante, de cientos de miles, incluso millones, de trabajadores de todos los sectores, (desde la minería y la construcción de carreteras hasta la fabricación de zapatos o la siega de caña), que se unieron a los Caballeros del Trabajo, la mayor organización política obrera del siglo XIX. Libraron difíciles batallas, a veces violentas, con la esperanza de alcanzar la libertad.

Se hace difícil imaginarse algo así hoy en día. Este episodio nos recuerda no solo que la libertad tenía un tipo de poder teórico o intelectual para realizar una crítica en profundidad de las relaciones económicas básicas, sino también a qué se parece una política real de la libertad cuando consigue calar entre las masas.

La libertad que buscaron los republicanos obreros no era la libertad de no verse interferido por los demás, sino la libertad de autogobernarse en todos los aspectos de su vida. Esa idea de gobernarnos a nosotros mismos en lugar de ser gobernados por otros —o por poderes incontrolados en general — es el corazón de la libertad republicana. El trabajo es una actividad coordinada, requiere que todas las personas implicadas en esa actividad cooperen siguiendo unas reglas y unas normas. Este era un punto particularmente importante para todos los trabajadores de los nuevos establecimientos industriales de finales del siglo XIX, donde el trabajo no consistía solo en la actividad de un artesano y una o dos personas contratadas; ni tampoco consistía en la actividad de un granjero que pagaba a unos pocos trabajadores estacionales. El trabajo era la actividad de

enormes cantidades de personas reunidas en un solo lugar que desarrollaban tareas integradas para hacer o crear algo. La libertad en ese contexto significaba gobernar el conjunto del proceso laboral en lugar de tener que seguir las órdenes de un jefe o de tener la vida de un propietario independiente. Una República cooperativista, que fue el nombre que le dieron a la economía nacional emancipada, convertía la libertad en algo concreto en cada puesto de trabajo a través justamente de esa idea de una cooperativa de producción.

Si la historia particular que cuento es norteamericana, el ideal que emerge se aplica en cualquier circunstancia en la que la gente firme contratos laborales, entre a puestos de trabajo y obedezca órdenes. Mi intención política, por tanto, no era tan solo recordar cómo y cuándo la libertad es un principio radical, sino sugerir su relevancia general.

Ese propósito político estaba conectado con el propósito intelectual del libro. Quería obligar a la investigación académica sobre el pensamiento político republicano a entrar en el siglo XIX. La tendencia dominante —ahora menos dominante— era presentar el republicanismo moderno como si este hubiera salido de su antiguo capullo en algún lugar de las ciudadestado italianas del siglo XV y hubiera revoloteado con las alas ya totalmente formadas hasta posarse a descansar en algún punto de finales del siglo XVIII. Los estudiosos del neorrepublicanismo nos enseñaron cómo los humanistas y los actores políticos del Renacimiento redescubrieron una concepción republicana clásica de la libertad en las ciudadestado italianas. A diferencia de la visión liberal, según la cual la libertad consiste en la ausencia de interferencias, la libertad es (según esta idea republicana) la ausencia de poderes arbitrarios. No es una cuestión de cuándo alguien interfiere de hecho en tu vida, sino de si tiene poder sobre ti, o si otros pueden interferir en tu vida de una manera arbitraria y sin control.

Los investigadores neorrepublicanos rastrearon el movimiento de este concepto de libertad hasta los republicanos revolucionarios ingleses de los

siglos XVII y XVIII, encontrando su última morada en el drama de la revuelta anticolonial de la Revolución norteamericana. Esa es la periodización básica de obras pioneras como *Liberty before Liberalism,* de Quentin Skinner; *The Machiavellian Moment,* de J. G. A. Pocock, y las partes históricas de *Republicanism: A Theory of Freedom and Government,* de Philip Pettit, por no mencionar toda la literatura académica que rodea a estas obras. La impresión prevaleciente era y ha sido que el drama intelectual, político y archivístico del concepto de libertad republicana conoció su final en la era de las primeras revoluciones burguesas.

Si fuese así, se trataba de malas noticias para los neorrepublicanos. Significaba que el concepto no tenía nada que decir sobre las cuestiones centrales que emergieron en el siglo XIX en relación con la esclavitud real como opuesta a la esclavitud política, con el trabajo y no solo con el gobierno, con la reforma social y no solo con la constitución política. Implicaba que la libertad republicana habría muerto no por una usurpación liberal, sino por obsolescencia histórica.

No es tarea fácil estudiar el republicanismo del siglo XIX. Requiere sumergirse en algunas fuentes menos convencionales, en tratados menos sistemáticos, en escritos y revistas ocasionales elaborados por figuras desconocidas, y exige adentrarse en disciplinas, como la economía política, que a veces se presentan como separadas de la teoría política. El beneficio de examinar estas fuentes es parecido al que obtuvieron los estudios originales y pioneros sobre el republicanismo. Nos permite comprender las situaciones en las que los conceptos son políticos, es decir cuando son utilizados en contextos particulares y por actores determinados con el fin de persuadir a los demás para que actúen. Y no solo para persuadirles a la acción, sino para que actúen colectivamente de acuerdo con un propósito común.

Como se verá, los republicanos obreros del siglo XIX estaban implicados precisamente en esa actividad de proporcionar nuevos usos a viejos

conceptos para incentivar la acción política. El siglo XIX asistió a la emergencia de actores históricos totalmente nuevos, de movimientos masivos de esclavos y antiguos esclavos, de trabajadores industriales, de mujeres, de mujeres trabajadoras, de granjeros, de desempleados, que no solo crearon nuevas formas de poder social y político, sino que además reflexionaron sobre ellas y trataron de proporcionar un sentido a sus actividades. Durante ese proceso se apropiaron de ideas que habían sido puestas en juego por otros agentes y con otras intenciones. Los republicanos obreros son solo un ejemplo de ese evento político-intelectual más amplio.

Sin ir más lejos, el mártir antimonárquico y republicano del siglo XVII Algernon Sidney no tenía interés en criticar el trabajo asalariado y, pese a ello, dos siglos más tarde los Caballeros del Trabajo encontraron en sus famosas afirmaciones sobre la libertad republicana una de las expresiones más claras de por qué estaba mal el trabajo asalariado. Sin embargo, fue tarea de los Caballeros desentrañar por qué y cómo el trabajo asalariado era una forma de dominación. Después de todo, los asalariados tenían propiedad de sí, estaban bajo su propia capacidad legal. ¿Acaso no eran independientes en el sentido más relevante del término? Ese problema, el de la independencia o dependencia de los trabajadores, fue una de las cuestiones decisivas para el pensamiento republicano del siglo XIX, y lo era en la medida en que planteaba la pregunta de si el trabajo asalariado —que ahora era la forma predominante de organización del trabajo— era compatible con una república. Si la respuesta era negativa, entonces el republicanismo podría convertirse una vez más en una doctrina revolucionaria. Solo que esta vez esa doctrina revolucionaria estaría dirigida contra algunos de los mismos grupos que habían enarbolado el ideal republicano como su propio estandarte revolucionario.

Al explicar la historia del movimiento obrero y la libertad republicana en Estados Unidos estaba trabajando a la vez *con* y *contra* los estudios republicanos anteriores. Trabajaba en *contra* de ese *telos* implícito que veía

en las décadas finales del siglo XVIII la tumba natural del republicanismo moderno. Pero trabajaba *con* el compromiso metodológico de buscar cómo los diferentes actores emplean conceptos en distintos escenarios y, en el proceso, acaban por realizar diversas innovaciones y transformaciones conceptuales.

Las intenciones políticas e intelectuales que animan este libro pueden interesar (espero) a un público general de todo el mundo. Aunque mis fuentes sean mayoritariamente norteamericanas no creo que esta sea una historia local limitada por la geografía y la lengua. Pese a que existan particularidades en la historia norteamericana no hablamos aquí de idiosincrasias. De hecho, solo somos capaces de captar movimientos universales o corrientes generales en momentos y lugares particulares. La lucha por la libertad de los republicanos obreros norteamericanos era, para ellos, una lucha global. No es de extrañar que estuvieran ávidos de noticias de todo el mundo, y que ellos mismos fueran una organización internacional, con miembros y asambleas en países como Bélgica, Australia y Canadá. En este sentido me quiero unir a figuras como Antoni Domènech, Xavier Domènech y Miguel Martínez, cuyos trabajos sobre el republicanismo encuentran en los pasados nacionales lecciones sobre la libertad, la solidaridad, la nacionalidad y la insurgencia que conllevan aprendizajes para el *revival* republicano.

Aunque a los autores les guste pensar en sus libros como productos acabados lo cierto es que siempre están en mitad de una conversación. Desde la publicación de este libro me he encontrado a mí mismo siendo desafiado en múltiples frentes, y esto me ha hecho consciente de los argumentos que no expuse, los que expuse demasiado enfáticamente o los que defendí de forma confusa. Quizá la cuestión más importante es justo la que menos atención ha recibido. El libro no trataba solo sobre el ideal de libertad, sino sobre las políticas de autoemancipación. Ese era el tema central del Capítulo 5, el capítulo al que los comentaristas y lectores han

prestado menos atención. En ese capítulo sostengo que una de las mayores conquistas del republicanismo obrero fue desarrollar un argumento sobre por qué corresponde, a los que han visto su libertad negada, el organizarse y reclamar esa libertad por sí mismos. En suma, los republicanos obreros no solo reformularon el concepto de libertad para explicar por qué los asalariados están dominados, además introdujeron un conjunto nuevo de ideas y prácticas para su propia emancipación.

La mayoría de los lectores se han visto atraídos por las explicaciones contenidas entre los Capítulos 1 y 4 en relación con la paradoja de la esclavitud y la libertad, el intento de universalizar la libertad republicana mediante una crítica del esclavismo y la extensión de esa crítica a las formas de dominación personal y estructural en una economía capitalista. Otros han mostrado un gran interés en el ámbito y los detalles del argumento republicano obrero a favor de una «República cooperativista» basada en cooperativas de producción coordinadas entre sí y bajo control obrero. Me alegra que esos aspectos recibieran toda esa atención. Pero en mi opinión la crítica del capitalismo y la propuesta de una república cooperativista son incompletas como fuente de inspiración política y de reflexión intelectual si no comparece la política misma. La cuestión política central no es qué debemos hacer, sino quién va a hacerlo y con qué medios.

La política republicana obrera de autoemancipación, o la «teoría política de las clases dependientes», como la llamé en el Capítulo 5, es importante como fuente y como advertencia. En tanto que fuente, el argumento republicano obrero que atribuye a los trabajadores la tarea de emanciparse a sí mismos nos recuerda lo que era tener las máximas expectativas de los que parecen tener lo mínimo. Una de las características más constantes y exigentes de su punto de vista era que el enorme mal provocado por negar a la mayoría las instituciones y oportunidades para el autogobierno explicaba al mismo tiempo por qué ellos, y solo ellos, podían conquistar la libertad mediante la autoorganización. En nuestra propia época se ha vuelto algo

común ver la opresión como una razón para concebir a los oprimidos como débiles, sometidos o en desventaja, y por ello necesitados de asistencia, ayuda o aliados. La visión del oprimido, a veces explícita, más a menudo implícita, es que se parecen más a unas víctimas que a unos agentes autodeterminados. Los republicanos obreros renegaron absolutamente de la idea de que los trabajadores, debido a su opresión, no podían actuar en su propio interés. En vez de ello, creyeron que la principal tarea de la teoría política era pensar sobre cómo los trabajadores podían organizarse a sí mismos en organizaciones políticas y sociales independientes en las que se educarían a sí mismos, aprenderían unos de otros y ejercerían un poder colectivo. El poder y la libertad nunca vendrían dados, tenían que ser conquistados.

En mi opinión existen importantes conexiones entre la teoría republicana obrera de la autoemancipación y los estudios españoles recientes sobre el republicanismo. *El eclipse de la fraternidad,* de Antoni Domènech, nos recuerda de forma crucial el valor central de la solidaridad en la tradición republicana. Como muestra Domènech, la solidaridad fue central al republicanismo porque buscó no simplemente negar la dominación del absolutismo, sino crear relaciones positivas de libertad a través de nuevos lazos solidarios. La solidaridad, por tanto, tenía que ser la conquista colectiva de aquellos que buscaban su propia emancipación. Encontramos este tipo de pensamiento entre los republicanos obreros que intentaron emplear su propia organización para reemplazar las relaciones de dependencia y atomismo con el mutualismo y la fraternidad. Asimismo, los comuneros del siglo XVI, que según Miguel Martínez inspiraron a los republicanos de los siglos XIX y XX, apelaban a la misma mentalidad insurgente a la que apelaba la vertiente más combativa del republicanismo obrero.[1] Dada la centralidad que otorgó una vez el pensamiento de izquierdas a la autoemancipación colectiva, es de lo más prometedor que no

solo los académicos, sino también un amplio segmento de la izquierda española, hayan mostrado un renovado interés por el republicanismo.

No siempre estuvo clara la forma en la que los republicanos obreros iban a conseguir esa autoemancipación. ¿Sería mediante el control y la regulación estatal o mediante la formación voluntaria de cooperativas? ¿Requería coaccionar a los otros o precisaba más bien la virtud en común de los trabajadores individuales? ¿Bastaba con las huelgas? ¿Eran las huelgas aceptables o reprobables? Todas estas cuestiones, sin embargo, convivieron bajo el mismo techo, que no era otro que el pensamiento movilizador que sostiene que solo los trabajadores podrían emanciparse mediante sus propios esfuerzos. Me parece que merece la pena tomarse muy en serio hoy en día algo de ese espíritu de posibilidades y expectativas, no solo como fuente de inspiración, sino como una advertencia para aquellos que preferirían pensar en los oprimidos como víctimas. Si fueran víctimas, ¿quién actuará en su interés? ¿Y en base a qué se verá autorizado para hacerlo? ¿Acaso se equivocan los republicanos obreros al decir que es una violación del propio espíritu de la libertad relacionarse con los otros como si fueran incapaces de actuar? Si los dependientes no se emancipan a sí mismos, las nuevas relaciones que se creen ¿no reinstituirán simplemente la propia relación de dependencia pero con unos amos nuevos?

Si el énfasis en la autoemancipación sirve como una advertencia para aquellos que querrían describir apresuradamente a los oprimidos como víctimas desamparadas, al mismo tiempo no está exento de riesgos. Muchos comentaristas se han preguntado si el republicanismo obrero fue tan universal y universalizador como yo lo presento. ¿Acaso no estaba atravesado de racismo, sexismo y otras limitaciones? Los Caballeros del Trabajo fueron tal vez la organización de trabajadores a mayor escala y más completa del siglo XIX, con diferencias de raza, género, credo y origen étnico. Sin embargo, es cierto que uno encuentra numerosos prejuicios en los grupos de Caballeros, en sus escritos y en sus posiciones políticas.

Quizá el más notorio era su animadversión racial hacia los trabajadores chinos, que se expresaba de la forma más candente en el hecho de que la mayoría de los Caballeros del Trabajo apoyaba las restricciones contra la migración de personas de origen chino.

Aún así, debo decir que algunos lectores han malinterpretado esos prejuicios como rasgos fijos y prepolíticos que obstaculizaban o subvertían la política del republicanismo obrero. Esa lectura es demasiado simple y mecanicista. Los Caballeros del Trabajo, como otras organizaciones implicadas en una política de autoemancipación, estaban intentando despertar, desarrollar y dar expresión organizativa a las nuevas capacidades para la acción y el compromiso. Dada la pobreza, la represión legal y la supresión descaradamente violenta que enfrentaban los obreros, los Caballeros esperaban que sus miembros fueran ejemplo de una virtud excepcional. No había manera de emanciparse a sí mismos sin una disposición a asumir riesgos, a sacrificar bienes actuales por posibilidades distantes, como tampoco la había sin una fortísima creencia en el valor de la libertad.

No todo el mundo estaba espontáneamente preparado para comprometerse al nivel que pedían los Caballeros. Esto se aplica a cualquier política que busque la autoemancipación. Algunos renegarán, otros traicionarán, otros esperarán pasivamente hasta ver cómo se inclina la balanza. Es inevitable. Los sistemas de opresión se reproducen a sí mismos haciendo que la resistencia sea algo costoso. Los que ejercen las virtudes necesarias para una resistencia efectiva criticarán, y a menudo de forma justificada, a aquellos que no ejercen esas mismas virtudes. Les llamarán traidores, esquiroles, cobardes y cosas mucho peores.

Sobre todo, los que resisten pueden empezar a sospechar que aquellos que no lo hacen están faltos del necesario deseo de libertad. Eso es lo que muchos Caballeros llegaron a pensar. Y hay una delgada línea que separa ese pensamiento del empezar a preguntarse si ciertos grupos no participan

porque, como grupo, les falta ese amor virtuoso por la libertad, esa disposición y esa capacidad para el autosacrificio. Y una vez que emerge ese pensamiento algunos pueden empezar a pensar que esa gente indiferente a la libertad *se merece* su opresión. O, quizá, que hay algo constitutivamente diferente en ese grupo que no participa que los lleva a pensar y actuar de forma diferente (algo dado y natural en ellos). Así es como algunos Caballeros del Trabajo se referían a los chinos e incluso a algunos migrantes del sur y del este de Europa —incluso, algunas veces también hablaron así de la población negra.

Llegados a este punto, la política de la autoemancipación se desmorona como un castillo de naipes. Y no lo hace por el hecho de estar anclada a los prejuicios de la sociedad de la que emerge hasta el punto de que nunca pueda superar esas divisiones, sino por el dilema central de toda política de autoemancipación. Los no libres piden de los otros más de lo que puede exigirse de forma razonable, y tienen razón al hacerlo, pero esas demandas pueden reproducir o crear de nuevo las propias divisiones que se están intentando superar. Como escribí en el libro:

> Es difícil imaginar cómo uno podía anunciar e inspirar la agencia de una clase de gente sin crear al mismo tiempo la expectativa de que esa gente actuaría de determinadas formas. En el caso del republicanismo obrero […] esas expectativas no se tomaban de ninguna teoría del carácter naturalmente político del Hombre, ni de alguna concepción idealizada de la ciudadanía, sino de un análisis de lo que se necesitaría para transformar la sociedad. Criticar la idea republicana obrera por ser demasiado exigente puede convertirse, por tanto, en una manera de poner en cuestión la posibilidad misma de que un grupo dependiente sea capaz de transformar las condiciones que consideran radicalmente injustas.[2]

No hay manera en la faz de la Tierra de depurar una teoría política eliminando el riesgo de que los agentes que la adoptan puedan fracasar, y hacerlo de la peor manera: traicionándose a sí mismos. *Esa* es una lección universal: una advertencia, es cierto, pero no solo eso. No todos los fracasos a la hora de hacer realidad una promesa de emancipación son un verdadero fracaso o un signo de errores más profundos y teóricos. Los Caballeros no

consiguieron todo lo que se propusieron, pero hicieron mucho más que cualquier otra organización del siglo XIX. Para nosotros, aquí y ahora, la pregunta no es si fracasaron, sino por qué nosotros no estamos ni siquiera en una posición desde la que fracasar de forma tan espectacular como ellos. Nuestra tarea consiste menos en juzgarlos que en exigirnos más a nosotros mismos.

---

[1] Recientemente he tratado de captar un poco más de este espíritu insurgente del republicanismo en un ensayo que daba continuación a estas reflexiones: «Liberty and Democratic Insurgency», en Yiftah Elazar y Geneviève Rousselière (eds.), *Republicanism and the Future of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, pp. 173–188.

[2] Alex Gourevitch, *From Slavery to the Cooperative Commonwealth: Labor and Republican Liberty in the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 173.

Introducción

Todavía queda algo de esclavitud

A finales de 1887 la mayor organización de trabajadores del siglo XIX en Estados Unidos, los Caballeros del Trabajo, intentó organizar a los trabajadores de caña de azúcar de Thibodaux (Luisiana) y sus alrededores. A los trabajadores mayoritariamente negros de las plantaciones se les pagaba una miseria y trabajaban noche y día en condiciones brutales. Peor aún: muchos de ellos trabajaban para las mismas personas que pocas décadas atrás habían sido sus amos cuando todavía eran esclavos. Aunque ahora los empleadores tenían que firmar contratos de trabajo con sus antiguos esclavos, estos amos-jefes estaban todavía acostumbrados a ejercer un control incontestable sobre su fuerza de trabajo.

La asociación obrera que desafió sin previo aviso la autoridad de los propietarios de la plantación fue creada en 1869 como «La Noble y Sagrada Orden de los Caballeros del Trabajo» por un pequeño grupo de trabajadores textiles de Filadelfia. El Preámbulo y la Declaración de Principios de los Caballeros sostenían que los miembros se habían agrupado «con el propósito de organizar y dirigir el poder de las masas industriales».[3] La expresión «masas industriales» implicaba una determinada idea igualitaria. Los Caballeros creían que todos los trabajadores, cualificados y no cualificados, blancos y negros, tenían el derecho a defender colectivamente sus intereses y, por ello mismo, tenían un interés común en pertenecer a una

única organización obrera. De hecho, los Caballeros fueron la primera asociación obrera a nivel nacional que organizó de forma masiva a trabajadores blancos junto a trabajadores negros —un esfuerzo que significativamente no se repetiría hasta casi un siglo después—.[4] Aspiraron a juntar a grupos diversos de trabajadores bajo la idea de que todo el mundo debería tener no solo unos salarios más altos, unas jornadas laborales más cortas o mejores condiciones laborales, sino una independencia económica total. Pasarse la vida trabajando no debería significar pasarse la vida trabajando sometido a la voluntad de otro.

En la búsqueda de su proyecto emancipador habían establecido asambleas de Caballeros por todas partes: desde las minas con abrumadora presencia masculina en la Pensilvania rural, pasando por las factorías textiles de Nueva York, mayoritariamente femeninas, hasta llegar a los trabajadores ferroviarios de Denver. Su expansión en el sur del país comenzó en 1886 en su conferencia general en Richmond (Virginia). En una notoria muestra de solidaridad racial, un Caballero negro llamado Frank Ferrell subió al escenario para presentar al líder de los Caballeros, Terence V. Powderly, antes de que este pronunciara su discurso de apertura. Defendiendo esta controvertida decisión de que un Caballero negro le presentase, Powderly escribió: «En el ámbito del trabajo y de la ciudadanía norteamericana no reconocemos ni la raza, ni el credo, ni la afiliación política ni el color».[5] Después de la asamblea un grupo de Caballeros se reunió con varios contactos locales de estados sureños como Carolina del Sur, Virginia y Luisiana para organizar a los trabajadores y establecer asambleas locales.

Su plan para la sureña Luisiana fue organizar a los trabajadores del azúcar y poner a los propietarios de la plantación ante un dilema: o incrementar los salarios o enfrentarse a una amenazante huelga de segado. Después de la temporada de cultivo del verano, el azúcar tenía que ser segado relativamente rápido o se perdería por las heladas, por lo que la

amenaza de huelga tenía un peso real. El esfuerzo organizativo de los Caballeros en Luisiana pronto se convirtió en uno de los desafíos al sistema esclavista de plantaciones más audaz y más catastrófico desde el final de la Reconstrucción, que tuvo lugar diez años antes.[6]

Las primeras cartas de los organizadores locales en las parroquias azucareras muestran poca conciencia del peligro inminente. Desde agosto hasta principios de noviembre de 1887, el *Journal of United Labor*, la revista oficial de los Caballeros del Trabajo, recibió sobre todo buenas noticias de los organizadores de Luisiana. Un mensaje con fecha del 29 de agosto de 1887 informa: «Tres asambleas locales nuevas, ubicadas en Thibodaux, Chacahoula y Abbeville». Después de mencionar las amenazas de los empleadores para reemplazar a los potenciales huelguistas con trabajadores convictos, los Caballeros de Luisiana concluían asegurando que «puede conseguirse un acuerdo amistoso, satisfactorio para ambas partes».[7] Una semana más tarde, una carta enviada desde Terrebonne (Luisiana) relata una pequeña victoria organizativa, a pesar de que «los empleadores de las plantaciones» habían «hecho uso de todos los medios disponibles para dañar a la Orden». El Caballero informante señala también que los empleados reciben sus miserables cincuenta céntimos al día en «tiques de cartón» solo canjeables en las tiendas locales de la plantación, con los precios inflados por los empleadores. El único objetivo de esos tiques o «pagarés», utilizados a lo largo y ancho de todo el país, era mantener ligados a los trabajadores a un empleador determinado. Poco sorprende que un Caballero de Terrebonne dijera que su efecto era «convertirte en un esclavo» e informase de que había pasado a ser un tema de negociación con los dueños de las plantaciones.[8] En un mensaje del 21 de septiembre, un organizador de otro poblado azucarero escribió que, a pesar de haber ocultado su pertenencia a los Caballeros, los trabajadores locales lo están «haciendo estupendamente». Un informe similar de una

parroquia vecina fechado el 3 de octubre afirmaba: «Estamos progresando muy rápido por aquí abajo».[9]

Los Caballeros tenían buenas razones para su optimismo inicial. A finales de 1887 una asamblea distrital de la región pantanosa afirmaba tener 5.000 miembros negros, más de cuarenta asambleas locales se extendían a lo largo de Nueva Orleans y el país de las plantaciones, y entre sus miembros se contaban algunos de los líderes negros más influyentes de los emocionantes días de la Reconstrucción.[10] En los cañaverales soplaba un espíritu de autoafirmación que no se veía desde hacía más de una década. Si los dueños de las plantaciones no subían los salarios y no pagaban en metálico (en vez de hacerlo en tiques de cartón), los Caballeros estaban preparados para convocar una huelga para el día 1 de noviembre. Los plantadores no aceptaron las demandas, amenazando con emplear a trabajadores convictos para reemplazar a los huelguistas. Sin dejarse arredrar, miles de trabajadores fueron a la huelga.[11]

Poco tiempo después los informes que consiguieron llegar al norte, a la principal oficina del *Journal* en Filadelfia, se habían vuelto claramente más desesperanzados. El 17 de noviembre el *Journal* imprimió una carta de Franklin, de Luisiana, que decía: «Estamos teniendo algo de agitación […] por culpa de la huelga. Los plantadores y el gobernador, junto con la milicia, están esforzándose en borrar a la Orden del mapa». A pesar de esas amenazadoras señales, el autor todavía tenía las esperanzas puestas en que «para el 1 de enero [estarían] en tan buena forma como para alquilar una buena plantación (siguiendo un plan cooperativista)».[12] Ante las amenazas militares los Caballeros seguían creyendo no ya solo que podrían subir los salarios, sino, de forma sorprendente, que podrían organizar a los trabajadores negros para que poseyeran y dirigieran una plantación por ellos mismos. No se trataba de una quimera. Tan solo a 600 kilómetros, cerca de Birmingham (Alabama), los Caballeros habían fundado dos asentamientos cooperativistas. Estos poblados, que recibían el nombre de Powderly y de

Trevellick por los líderes de la Orden, servían como centros organizativos y, en el momento de la huelga del azúcar, incluían una cooperativa de cigarros y una fundición de hierro.[13] Volveremos en breve a la enorme importancia de ese «plan cooperativista».

El 26 de noviembre el *Journal* imprimió una carta que describía la resistencia de los Caballeros a «las muchas compañías de milicias estatales, con sus ametralladoras Gatling [*sic*]» que estaban intentando forzar a los trabajadores en huelga a que volvieran a los campos. Poco sabían los editores del *Journal* que, para el momento en que imprimieron esa carta, la milicia estatal de Luisiana había roto la huelga y acorralado a los miles de huelguistas en la ciudad de Thibodaux, donde pronto un juez de distrito estatal declararía la ley marcial. En ese momento la milicia estatal se retiró, dejando deliberadamente la ciudad en manos de un grupo de ciudadanos blancos que se autodenominaban «Comité de Paz y Orden» y que al parecer fue creado por el mismo juez que decretó la ley marcial. Al encontrarse con la resistencia de los huelguistas encerrados, los justicieros blancos desataron un torrente de asesinatos que duró tres días, desde el 21 al 23 de noviembre, contra los trabajadores desarmados y sus familias. «Nunca se ha realizado una cuenta oficial creíble de las víctimas de la masacre de Thibodaux», escribe un historiador, pero «en las semanas siguientes los cuerpos siguieron apareciendo en tumbas poco profundas en las afueras de la ciudad».[14] El cálculo preciso de muertos no venía al caso. La pregunta de quién gobernaba el campo y la ciudad, la plantación y los tribunales, había encontrado su respuesta. Como expresó una madre de dos justicieros blancos: «Yo creo que esto, para los próximos cincuenta años, resolverá la cuestión de quién mandará […], si los negros o los blancos».[15] Un par de meses después los Caballeros siguieron organizándose en algunas zonas de Luisiana y en otras partes del Sur, pero la matanza de Thibodaux fijó unos límites estrictos a la lucha por la independencia económica y la igualdad de derechos de los trabajadores negros en el Sur. Cultivar una plantación según

«un plan cooperativista» no fue siquiera un sueño aplazado; fue fácil olvidar que este había sido un mundo posible en el que podían haber vivido los segadores de caña. Los Caballeros, mientras tanto, no tardaron en ser reducidos a una mera nota al pie en la historia.

La violencia colectiva oficialmente aprobada en Thibodaux fue solo uno de los muchos episodios de la historia del Sur. En cada uno de estos episodios, un desafío al dominio de clase basado en la raza se topó con las acciones de esos justicieros que actuaban en nombre de la supremacía blanca. Sin embargo, merece la pena señalar que en este caso los Caballeros articularon su desafío en un determinado lenguaje de libertad, uno que no siempre se ha recordado como debiera. Desde la abolición del esclavismo hasta el final de la Reconstrucción, fueron muchos los esclavos liberados que buscaron algo más que un reconocimiento legal como ciudadanos iguales. Sintieron que su liberación incluía el derecho a no tener amo de ningún tipo. Se negaron a trabajar para sus antiguos amos incluso cuando se les ofrecía un contrato de trabajo formal y un salario.[16] En vez de ello, y siempre que fuera posible, se apoderaron o se asentaron en tierras que reservaban para sí, y las trabajaron de forma individual o en «empresas obreras».[17] Los antiguos esclavos afirmaron su independencia en todos los niveles al organizar sus propias milicias para proteger sus derechos, al trabajar sus propiedades, al votar lo que querían y al ostentar cargos a nivel local y nacional. Este momento radical de la Reconstrucción fue rápidamente aherrojado y el colapso de la Reconstrucción en 1877 supuso el fin de todo lo que no fuera una interpretación estrecha de lo que podría significar la emancipación.[18]

Cuando aparecieron los Caballeros del Trabajo en Luisiana una década después, no solo revivieron las viejas esperanzas sobre la autoorganización y la independencia económica, sino que integraron también las aspiraciones regionales de los antiguos esclavos en una ideología nacional de libertad republicana ahora remodelada. El esperanzado paréntesis que citábamos

antes —«Para el 1 de enero estaremos en tan buena forma como para alquilar una buena plantación (siguiendo un plan cooperativista)»— nos habla de ese cambio. No cabe duda de que los trabajadores negros y los líderes locales percibieron los ecos del corto periodo de la Reconstrucción («empresas obreras» y milicias negras) en este nuevo lenguaje de los «planes cooperativistas» autogestionados. Sus enemigos ciertamente lo hicieron. El *Thibodaux Sentinel*, una revista racista local enemiga de los esfuerzos organizativos de los Caballeros, advirtió «contra la autoorganización de los negros al recordar, tanto a los blancos como a los negros, lo que había ocurrido con la generación anterior, en los días de las milicias negras y los justicieros blancos» y evocó «los viejos demonios de la violencia y los incendios provocados por "bandidos negros"».[19] Pero los antiguos esclavos eran ahora trabajadores modernos, y los Caballeros arengaban con el mismo lenguaje emancipador a lo largo de toda la nación, pregonando la cooperación como una solución a los problemas que enfrentaban los trabajadores asalariados de todas partes. Si su mensaje tenía resonancias históricas especiales en el Sur, los Caballeros le añadieron una tonalidad nueva, de universalidad y solidaridad.

Este programa de liberación mediante la autoorganización cooperativa, articulado en el lenguaje transracial que buscaba convertir a todos los trabajadores en sus propios empleadores, asustó a los propietarios industriales del Norte tanto como a los dueños de las plantaciones del Sur. De hecho, si solo vemos la masacre de Thibodaux como una historia racial corremos el riesgo de ceder en exceso, inconsciente y anacrónicamente, al sistema esclavista de plantaciones y a su intento de controlar las relaciones laborales transformando los conflictos económicos en cuestiones de superioridad racial. Después de todo, allá donde fueran los Caballeros, y allá donde se escuchase su mensaje de cooperación e independencia, se toparon con una violencia no tan diferente de la de los justicieros sureños. A lo largo de las décadas de 1870, 1880 y 1890 los Caballeros hicieron frente

a la violencia privada de los empleadores y sus pistoleros, particularmente de los Pinkerton. Los Pinkerton operaban en una zona legal gris y poco clara, a veces con sanciones completamente legales que provenían de los tribunales y a menudo en cooperación con la Guardia Nacional o incluso con las tropas federales. En ocasiones fue, de hecho, la violencia pública del Estado la responsable de las espectaculares matanzas y represiones legalmente sancionadas.[20] Los reformistas obreros catalogaron esa infame alianza del Estado con «el Ejército Pinkerton», sus espías y sus «agentes provocadores», como un tipo de «bonapartismo norteamericano» que amenazaba en convertir a la «República libre e independiente de los Estados Unidos de América» en el «Imperio comido por los gusanos de Napoleón III».[21] A veces la línea entre la violencia justiciera y la coerción legal, como había pasado en Thibodaux, se desdibujaba hasta desaparecer. ¿Cuál era entonces esa idea de libertad que desató respuestas tan extremas?

Los Caballeros del Trabajo representaban la culminación de una tradición republicana obrera y radical. Su premisa de partida era que «existe un conflicto inevitable e irresistible entre el sistema asalariado de trabajo y el sistema republicano de gobierno».[22] Se consideró el trabajo asalariado como una forma de trabajo dependiente, diferente de la posesión de esclavos, pero aun así basado en relaciones de dominación y sometimiento. El trabajo dependiente era incompatible con la independencia económica que merecía todo ciudadano republicano. Por esa razón, los Caballeros buscaron, en nombre de la libertad republicana, «abolir el sistema de trabajo asalariado tan pronto como sea posible y sustituirlo por la cooperación».[23] Aquí estaba el corazón de su «plan cooperativista», que descubrieron que se podía aplicar tanto a los trabajadores de caña de Luisiana como a las fábricas de zapatos de Massachusetts.[24] Los Caballeros dejaron escrito el programa cooperativista en sus estatutos, la Declaración de Principios de los Caballeros del Trabajo y, en su mejor momento, llegaron a organizar miles de cooperativas a lo largo de todo el país.[25] El ideal cooperativista

amenazaba por igual a los plantadores del Sur, a los industriales del Norte y a los propietarios de las vías ferroviarias del Oeste porque golpeaba las relaciones de trabajo dominantes entre empleador y empleado. Permitir que todos los trabajadores compartiesen la propiedad y la dirección de una empresa, ya fuera esta una plantación de azúcar, una imprenta o una factoría textil, era —según los Caballeros— la única manera de asegurar una independencia económica y social a todo el mundo. La abolición de la esclavitud dos décadas antes no era sino el primer paso en un proyecto más amplio para eliminar todas las relaciones de dominación y sometimiento en la vida económica. Aunque estas ideas habían aparecido mucho antes de la guerra de Secesión, solo la abolición del esclavismo y la emergencia del capitalismo industrial posibilitaron que la crítica republicana del trabajo asalariado llegara a ser una causa unificadora a nivel nacional. Como escribió en 1873 Ira Steward, hijo de abolicionistas y un destacado republicano obrero de posguerra: «Todavía queda algo de esclavitud […], todavía hay algo de la libertad que está por llegar».[26]

Trabajo y libertad republicana

Los historiadores del movimiento obrero han conocido desde hace mucho tiempo la historia de los Caballeros del Trabajo y sus predecesores, a pesar de que esa historia esté lejos de recibir el interés académico que una vez mereció. Normalmente se ve a esos «republicanos obreros», y es justo que así sea, como una suerte de momento utópico o esperanzador en el crecimiento de un movimiento obrero estadounidense que sin ellos hubiese sido más conservador.[27] Su crecimiento meteórico solo fue superado por su apresurada desaparición. En el momento en que ocurría la masacre de Thibodaux, los Caballeros hacían frente a un rápido declive. La American Federation of Labor, más duradera pero mucho menos radical, los superó a finales de siglo. Pero los Caballeros no fueron una mera fase pasajera en la formación de la clase obrera estadounidense, su auge y su caída no son

únicamente importantes para los investigadores de la historia obrera y política de Estados Unidos. Los Caballeros constituyeron, además, un capítulo estadounidense, local, de un desarrollo más amplio de lo que se ha venido en conocer como pensamiento político republicano.[28]

El objetivo de este libro es interpretar la historia de estos republicanos obreros como una contribución sustancial a esa tradición republicana. A pesar de que los historiadores del movimiento obrero han documentado la forma en la que el lenguaje de la libertad republicana y la virtud cívica articuló los malestares en un dialecto peculiarmente estadounidense, los historiadores del pensamiento político no han conseguido registrar la importancia de esta literatura sobre el movimiento obrero, abandonando en el olvido a esas voces del siglo XIX. Quizás esto se deba a que los historiadores del pensamiento político asumen que no hay nada de interés aparte de las peculiaridades de la historia estadounidense. Si es así, cometen un grave error. Esas supuestas características excepcionales de la historia norteamericana —la raza y el esclavismo, la inmigración y las fronteras o la industrialización sin partidos socialistas de masas— se entienden mejor como elementos de una experiencia histórica que agudizó el enfoque de los reformadores obreros sobre lo que podría significar la libertad republicana en una economía moderna. Precisamente porque los estadounidenses dieron una batalla tan vigorosa e intelectualmente productiva sobre la relación entre esclavitud y libertad, por esa misma razón destaparon algunas viejas paradojas y recursos conceptuales de la propia tradición republicana. Las peculiaridades de la historia estadounidense les proporcionaron una especial sensibilidad hacia el problema del trabajo esclavo y, por ello, hacia la conexión entre la libertad republicana y las relaciones laborales en general. La idea de que el trabajo asalariado era incompatible con el gobierno republicano se reflejó en algo más que una valoración sobre el Sur profundo de Estados Unidos, mostró al mismo tiempo la utilidad del lenguaje republicano cuando este se utilizaba para hablar de nuevas experiencias

intercontinentales de dominación en la economía moderna considerada en su conjunto. Esta es, probablemente, una de las razones por las que los Caballeros fueron capaces de organizar asambleas no solo en Estados Unidos, sino también en Canadá, Bélgica, Inglaterra, Francia y Nueva Zelanda. Una tradición política que, de la mano de figuras pioneras como Cicerón, había dado su aprobación a la deferencia, la desigualdad y la esclavitud,[29] pero que ahora se había convertido en una seria amenaza para las formas existentes de dominación y desigualdad. Pues bien, ¿cómo ocurrió todo esto? ¿Cuáles fueron las transformaciones ideológicas que permitieron una inversión así de lo que antiguamente había sido una tradición aristocrática?

El pensamiento político republicano

Las respuestas a estas preguntas nos exigen revisar nuestra comprensión de la tradición republicana. Me veo obligado a reconocer que, aunque este libro es una contribución a la literatura académica sobre el pensamiento político republicano, no empezó siéndolo. En un primer momento me imaginé este libro como una crítica de esa literatura académica republicana desde un punto de vista marxista (en el sentido amplio del término). Descubrí que, significativamente, las principales obras de la filosofía política y de la teoría legal republicana tenían poco que decir sobre la cuestión social en general, y sobre las formas modernas de dominación en el trabajo en particular.[30] Las contribuciones clave en la historia del pensamiento republicano tenían un defecto similar. Se limitaban al periodo de la modernidad temprana, aproximadamente desde el siglo XV hasta el XVIII, que cubre la recuperación del republicanismo clásico por los humanistas italianos y la transmisión de sus ideas a los británicos de la Commonwealth y a los rebeldes norteamericanos.[31] Por más que estas obras mostrasen de diferentes maneras que una idea clásica de libertad fue revivida para criticar varias formas de «esclavitud política», como la

monarquía absoluta o el gobierno colonial, estos especialistas no llegaron a discutir la historia del verdadero esclavismo, por no mencionar la importancia de la cuestión obrera en el siglo XIX. En gran medida la literatura académica prevaleciente daba la impresión de que después de la Revolución americana no había ocurrido nada importante a nivel conceptual en la tradición republicana.

Pensé inicialmente que esas limitaciones académicas reflejaban limitaciones reales. Parecía, sencillamente, que a la tradición republicana le faltaban los recursos teóricos —no hablemos ya de una respuesta coherente — para comprender las formas modernas de dominación económica y las correspondientes reivindicaciones de libertad. Más concretamente, parecía que la tradición republicana seguía demasiado vinculada a dos instituciones, la esclavitud y la propiedad privada, como para poder generar una respuesta moderna al capitalismo industrial. La defensa republicana de los derechos de propiedad contra los desposeídos, incluso cuando se ensanchaba hasta llegar a incluir a los pequeños propietarios que buscan protección frente a los especuladores y rentistas, daba la impresión de ser incapaz de hacerse cargo de las necesidades de los trabajadores pobres, por no hablar de cuestiones más amplias, como la organización de la producción y el consumo sobre bases igualitarias. En lo que respecta a la esclavitud, incluso si el republicanismo moderno no estaba irremisiblemente encadenado a esa institución, su aparato conceptual seguía demasiado ligado a las particularidades de esa experiencia como para poder dar buena cuenta del mercado. El esclavismo, como una experiencia de sometimiento personal a un amo determinado, era algo bien diferente de las formas de dominación que podía experimentar una persona en el anónimo mercado laboral. El enorme cambio que supuso la aparición del mercado laboral moderno, la emergencia de un proletariado industrial y la transformación de la propiedad conformaron los elementos de una realidad histórica que no podía encajarse en el vocabulario republicano. Esa, pensé, era la razón

histórica de por qué el republicanismo no tenía una historia *intelectual* más allá del siglo XVIII, a pesar de que tuviera una historia política y obrera. Existían buenas razones para explicar por qué el marxismo eclipsó la demanda republicana por la libertad, tanto en la teoría como en la práctica. O, al menos, eso parecía.

Pero episodios como la masacre de Thibodaux y personajes como Ira Steward me hicieron reflexionar. Después de una investigación más profunda me pareció evidente que esos trabajos en filosofía política y en historia del pensamiento político simplemente habían pasado por alto el dinamismo de la tradición que decían querer recuperar. Al terminar su relato en la Revolución americana dejaban que cayese el telón de la obra del republicanismo moderno justo cuando un nuevo reparto de actores subía al escenario y una nueva escena estaba a punto de comenzar. El siglo XIX fue un periodo de intensa autorreflexión para la tradición republicana debido a los desafíos internos de clase sobre algunos de sus principales supuestos. A medida que los artesanos y los trabajadores asalariados se apropiaban del lenguaje de la libertad republicana y la virtud cívica ponían sobre la mesa toda una serie de paradojas y enigmas. Además, explotaron y desarrollaron las posibilidades conceptuales que hasta la fecha habían permanecido dormidas o sepultadas entre las principales preocupaciones de la tradición republicana. Los republicanos obreros desarrollaron el material conceptual tanto para criticar la «esclavitud salarial» como para generar una demanda en favor de la república cooperativista. Aunque no empleasen el mismo lenguaje que Marx es evidente que no se trataba de un modo de pensamiento obsoleto e incapaz de responder a su propio tiempo. Cualquier ajuste de cuentas con la tradición republicana tendría que reconstruir primero las ideas políticas de estos republicanos obreros del siglo XIX y concederles un lugar por derecho propio no ya en la historia norteamericana, sino en la historia del pensamiento político moderno en general.

Rehabilitación y renovación

Reconstruir el republicanismo obrero como una forma de teoría política no es solo una cuestión de rellenar los vacíos de nuestro conocimiento histórico. Se trata, más bien, de ir al corazón de la principal aspiración del *revival* republicano: la rehabilitación de un lenguaje perdido sobre la libertad. Quentin Skinner, uno de los líderes de este movimiento académico, sostiene que «hemos heredado dos teorías rivales e incompatibles sobre la libertad negativa».[32] La teoría dominante, la liberal, define la libertad como «no interferencia». La teoría perdida, la republicana, define la libertad como «no dominación».[33] Mientras que los liberales únicamente se preocupan por los pocos casos en los que otros interfieren de hecho con nuestras opciones, los republicanos, se dice, están preocupados por las condiciones más amplias bajo las que los otros *pueden* interferir *a pesar de que* de hecho nunca lo hagan.[34] Por esa razón para los republicanos, no así para los liberales, la condición que decide si hay libertad o no es la dependencia respecto a la voluntad de otro. Como explica Philip Pettit, otro eminente investigador neorrepublicano, la gran virtud de esta tradición es que «la esclavitud y la sujeción son los grandes males, y la independencia y el estatus, los supremos bienes».[35] No obstante, dicen estos especialistas, por lo general no se tiende a reconocer esa distinción conceptual entre las dos teorías de la libertad.

Según explican estos académicos, llegó a darse una lucha abierta entre estas dos teorías sobre la libertad, una lucha que tomó la forma de un conflicto de la modernidad temprana entre los parlamentarios republicanos, representados por figuras como Algernon Sidney, y los monárquicos liberales, representados por figuras como Thomas Hobbes. En palabras de Skinner, «el desafío contrarrevolucionario de Hobbes consiguió finalmente ganar la partida».[36] Peor aún, dice Pettit, la concepción liberal «tuvo éxito en llevar a cabo este *coup d'etat* sin que nadie se diera cuenta de la usurpación que había tenido lugar».[37] Por lo tanto, cuando Isaiah Berlin

estableció célebremente que solo existen *dos* formas coherentes de hablar sobre la libertad, una negativa y otra positiva,[38] estaba reproduciendo a nivel conceptual una derrota política. Esa derrota se había naturalizado. Según Skinner, hemos sido «embrujados para creer que las maneras que tenemos de pensar [sobre conceptos como la libertad], herencia de las corrientes hegemónicas de nuestras principales tradiciones intelectuales, deben ser *las únicas* formas de pensar», lo cual, sobra decir, constriñe nuestra imaginación política.[39] La tarea de la investigación histórica es desnaturalizar esta forma de pensar sobre la libertad al hacernos conscientes de que la constelación actual de valores y posibilidades conceptuales no es necesaria, ni tampoco es necesariamente la mejor entre las posibles.

Al fin y al cabo, sostienen los neorrepublicanos, las forzadas restricciones de nuestra forma de pensar sobre la libertad sirven a ciertos intereses. El concepto liberal de «libertad como no interferencia permanece vinculado al sector de intereses y opiniones que le proporcionó, por primera vez, su lugar prominente y su actualidad». Este sector es «la clase de los empresarios y profesionales movidos por la búsqueda del beneficio», que está voluntaria y servilmente ciega ante ciertos tipos de situaciones de falta de libertad que aparecen en el terreno privado de la economía.[40] La teoría predominante de la libertad es indiferente ante determinadas formas de ausencia de libertad que merecen nuestra atención, especialmente en áreas como la economía o la familia. A pesar de que los neorrepublicanos reconocen que sus conceptos estuvieron en su día vinculados a un sector privilegiado de la sociedad, su idea es que el ideal de «la libertad como no-dominación trasciende sus orígenes».[41] La hostilidad general hacia «el esclavismo y el sometimiento», dicen, conduce al republicanismo a «articular malestares que superan con creces las quejas de sus comunidades fundadoras».[42]

Teniendo en cuenta las enormes pretensiones del poder crítico de la teoría republicana de la libertad es sorprendente que estos académicos nos hayan

proporcionado tan pocos ejemplos históricos de los momentos en los que el republicanismo llegó verdaderamente a «trascender sus orígenes». Existe una literatura histórica extensa sobre la defensa republicana del autogobierno en la modernidad temprana, pero esas contribuciones tienen un uso muy limitado a la hora de mostrar cómo el republicanismo puede ir más allá de sus orígenes clásicos. ¿Los colonos norteamericanos estaban realmente atacando «la esclavitud y el sometimiento» cuando invocaban en el Parlamento la libertad republicana contra el poder arbitrario de la Corona británica? ¿O más bien estaban interesados en el autogobierno porque este les permitía proteger su propia dominación privada sobre los esclavos y los nativos norteamericanos? ¿Acaso buscaban los colonos su independencia para poder reafirmar su capacidad de privar de esa independencia a otros? Este tipo de dudas explican por qué los neorrepublicanos han sido objeto de una dura crítica según la cual su tradición es ineludiblemente desigualitaria y aristocrática.[43] Los críticos sostienen que el republicanismo es una ideología que está comprometida con la defensa incondicional de la propiedad privada frente a la redistribución;[44] que su teoría sobre la libertad es compatible con varias formas de vida política antidemocrática[45] y que su cultura política está profundamente arraigada en tradiciones conservadoras de unidad patriótica y en costumbres de deferencia hacia las jerarquías o castas.[46] Lo que hace que estas críticas sean tan convincentes es que toman pie en ejemplos históricos actuales en los que la demanda por la libertad republicana se conjugó con defensas autoconscientes de esos acuerdos políticos y sociales tan desiguales. ¿Dónde está, entonces, ese «trascender los orígenes»?

Neorrepublicanos como Skinner y Pettit reconocen sin reparos las raíces profundas de su pensamiento no solo en las repúblicas clásicas, sino en una de sus instituciones más injustas: la esclavitud. Tal y como nos recuerda Skinner, los republicanos modernos «deben totalmente su fraseología a los análisis de la libertad y la esclavitud que aparecen en las primeras páginas

del *Digesto* del derecho romano».[47] El derecho romano dice que «la principal división en el derecho de las personas es esta: que todos los hombres son libres o esclavos».[48] En la relación amo-esclavo, el esclavo está bajo el poder arbitrario del amo: «Se dice que el poder del amo es arbitrario en el sentido de que mandar sobre sus esclavos es algo que siempre puede hacer con impunidad y según su mero *arbitrium*, voluntad y deseo».[49] Dada esta descripción de la esclavitud, no sorprende que la dependencia de la voluntad de otro sea la principal situación a evitar. De hecho, como observan a menudo los neorrepublicanos, la tradición republicana captura los elementos del mundo social a través de estas metáforas clásicas sobre la dominación y el sometimiento. Si «la falta de libertad sufrida por los esclavos no se debe fundamentalmente a verse constreñidos o interferidos en el ejercicio de cualquiera de sus decisiones particulares», sino a «su sometimiento permanente a la voluntad de sus amos»,[50] entonces la categoría de «esclavo» tiene un alcance potencialmente enorme: es aplicable a cualquier relación que cargue con estas características básicas. El origen del pensamiento republicano en la jurisprudencia romana aparece así no como un lastre, sino como un recurso, el punto arquimediano de su capacidad para destapar y criticar el sometimiento en los diferentes ámbitos de la vida en sociedad.

Sin embargo, si «en la tradición republicana […] la libertad siempre se entiende en términos de oposición entre *liber* y *servus*, ciudadano y esclavo»,[51] es llamativo el poco espacio que dedican los neorrepublicanos a los *servus* propiamente dichos. Se da una suerte de truco de prestidigitación por el cual el reconocimiento formal de que la teoría republicana se origina y se inspira en la esclavitud sirve como excusa para no tener que reflexionar más profundamente sobre cómo, en las repúblicas clásicas, la libertad de los ciudadanos *presuponía* la falta de libertad de los esclavos. Estos académicos a veces consiguen que parezca que como su teoría de la libertad emerge de una oposición conceptual frente a la

esclavitud, toda su tradición está dispuesta como por naturaleza a decir algo del tipo: «La esclavitud y el sometimiento son los grandes males». Pero ocurre exactamente lo contrario. A nivel histórico y conceptual, lLa esclavitud y el sometimiento son los grandes males» no porque el ciudadano libre odie la esclavitud, sino porque cree que él no merece la servidumbre que otros *sí que merecen*. O, por lo menos, el *liber* busca su *libertas* incluso si eso implica que otros deban permanecer en la condición de *servi*. Si la libertad es compatible con la igualdad, si la libertad republicana puede universalizarse, es una cuestión que sigue abierta. El problema de si el republicanismo puede ser igualitario y crítico, en la forma en la que sus defensores desearían y sus críticos niegan, depende de cómo se resuelva esa crucial ambigüedad.

La mejor oportunidad que tuvo el republicanismo de «trascender» sus orígenes aristocráticos y desarrollar una crítica igualitaria del esclavismo y el sometimiento fue cuando alguien diferente de las élites dominantes empleó el lenguaje republicano para articular sus malestares. Eso es precisamente lo que ocurrió cuando los artesanos y trabajadores asalariados del siglo XIX se apropiaron de los conceptos heredados de independencia y virtud y los aplicaron al mundo de las relaciones laborales. El intento de universalizar el lenguaje de la libertad republicana y las innovaciones conceptuales que tuvieron lugar en ese proceso fueron su principal contribución a esta tradición política.

En los siguientes cinco capítulos rastreamos este proceso complejo de desarrollo y cambio conceptual. Ese proceso implicó toda una serie de pasos que se superponen, cada uno de los cuales requería de un verdadero esfuerzo intelectual, por no hablar de un conflicto político importante. No se trató de una extensión directa y sin problemas de los conceptos republicanos a un nuevo ámbito. No fue eso. Algo conceptual y políticamente significativo ocurrió después de la Revolución americana. El siguiente ejemplo ilustrativo nos proporciona una breve introducción a este

proceso de extensión ideológica. En junio de 1882 el *Journal of United Labor* publicó la siguiente definición de «esclavitud»:

> El peso de las cadenas, el número de latigazos, la dureza del trabajo y otros efectos de la crueldad del amo pueden hacer que una servidumbre sea más miserable que otra; pero es esclavo aquel que sirve, ya sea a las personas más amables del mundo, ya sea a las peores; y le sirve siempre que deba obedecer sus órdenes y dependa de su voluntad.[52]

Todas las marcas distintivas del pensamiento republicano se encuentran aquí. El gran mal es la dependencia de la voluntad de otro; la benevolencia de esa voluntad es del todo irrelevante; la servidumbre varía en su forma y su miseria, pero todas siguen siendo servidumbres. No por casualidad estas líneas están tomadas textualmente de los republicanos *Discursos sobre el Gobierno* de Algernon Sidney, que fueron escritos justo doscientos años antes, entre 1681 y 1683.[53] Los *Discursos* eran un ataque a la monarquía por medio de una crítica, página a página, del famoso tratado monárquico de Robert Filmer, el *Patriarca*. La obra de Sidney le valió un juicio arbitrario y una ejecución sumaria a manos de los despóticos jueces de Carlos II.[54] Los *Discursos* están teñidos del lenguaje de la libertad y la esclavitud,[55] anunciando desde su comienzo la distinción central que estructura toda la obra: «La libertad consiste exclusivamente en una independencia de la voluntad de otro, y por el nombre de esclavitud entendemos un hombre que no puede disponer ni de su persona ni de sus bienes libremente, sino que solo puede disfrutar de ellos según el capricho de su amo».[56]

No obstante, Sidney, como muchos otros republicanos antes que él, estaba preocupado sobre todo por las formas de gobierno. La esclavitud importante era la que uno podía sufrir frente a un juez público, un príncipe o un rey que no estuvieran controlados por la ley y por la opinión pública. Dos siglos más tarde, sin embargo, los Caballeros estaban empleando las mismas palabras para criticar un tipo de sometimiento diferente: la dominación de los empleadores. Al igual que Sidney, pensaban que la

definición republicana de esclavitud permitía criticar una amplia gama de relaciones de poder, no solo la propiedad de esclavos, pero tenían menos precedentes históricos para el uso práctico de este lenguaje de los que tuvieron Sidney y sus predecesores.[57] De hecho, Sidney mismo parece haber pensado que la libertad pública era compatible con una gran dosis de dominación privada. Escribió que, en relación con «mi casa, mi tierra o mi propiedad, puedo hacer lo que quiera con ellas, siempre que no provoque daño a otros». Ello se debe a que la sociedad republicana «me da la libertad de tomar siervos y mandar sobre ellos según mi voluntad. Nadie […] puede decirme si estoy siendo bien o mal atendido por ellos. No, el Estado no tiene más competencia en lo que pasa entre ellos y yo que la de obligarme a cumplir con los contratos que firmo».[58] De hecho, Sidney no solo creyó que los sirvientes desposeídos no merecían el derecho al voto, sino que argumentó en repetidas ocasiones que «si existe un problema entre mi siervo y yo en lo que respecta a su servicio, soy el único que puede decidir sobre eso: debe servirme en la manera que yo diga, o irse, si lo creo conveniente, aquel que nunca me sirve bien; y no hago nada mal en echarle».[59] El reino privado de los contratos voluntarios siguió siendo un lugar donde algunos sirven a otros «según su voluntad», donde los sirvientes deben aceptar las «maneras» de sus empleadores y no pueden esperar una consideración recíproca, y donde tampoco pueden «quejarse» del trato que reciben porque han accedido a él. Esta es la imagen de un gobierno arbitrario de un hombre sobre otro. Para Sidney, la dominación económica privada era perfectamente compatible con (e incluso una parte inevitable de) su programa de insurrección republicana casi regicida. Nadie era rey, pero cada ciudadano privilegiado era un pequeño déspota. Sidney no podría haber articulado de forma más eficaz la concepción que los republicanos obreros atacarían posteriormente haciendo uso de su propio lenguaje.

Podemos ver entonces cómo la transposición del programa republicano al dominio de las relaciones privadas de trabajo no fue asunto fácil. A pesar de la popularidad de Sidney entre algunos radicales posteriores,[60] fueron muchas las vicisitudes que se dieron antes de que el tipo de argumentos que él había construido pudieran llevarse hasta las minas y las fábricas, por no hablar del campo azucarero de Luisiana. Los republicanos obreros tenían que resolver una serie de problemas interrelacionados si su tradición pretendía conservar un lenguaje universalizador de emancipación. La estructura de este libro reproduce el desarrollo progresivo de esos diferentes desafíos.

El Capítulo 1 muestra cómo los republicanos modernos heredaron un dilema particular que he denominado «la paradoja de la esclavitud y la libertad». En pocas palabras, esta paradoja consistía en el conflicto entre dos proposiciones. La primera era que la independencia del ciudadano republicano presuponía la dependencia de los esclavos. La segunda era que la creencia en la igualdad humana requería que los valores políticos se aplicasen a todos, esto es, que fuesen «universalizables». La libertad republicana parecía entrar en conflicto con la igualdad humana. No se trataba de una paradoja meramente lógica, sino de una confrontación histórica pura y dura sobre la propia institución del esclavismo. No por casualidad los propietarios de esclavos norteamericanos pensaron que *ellos* eran los verdaderos valedores del republicanismo clásico. Sin embargo, una solución importante de la paradoja, que emergió en la confrontación con esos propietarios, fue la república de trabajadores libres. Ese ideal del trabajo libre definía la independencia como una condición de trabajo autogestionado que todo el mundo podría disfrutar. El ideal pretendía así resolver la tensión entre libertad e igualdad en favor de una concepción universalizable de la independencia económica.

No obstante, como pone de relieve el Capítulo 2, el ideal del trabajo libre fue asediado por una ambigüedad aún mayor. ¿Era acaso el trabajo

asalariado una forma de trabajo libre? El trabajador asalariado había estado presente de forma visible en el republicanismo moderno, pero el auge del capitalismo industrial le dio a este problema una nueva intensidad incluso antes de que se resolviera la cuestión de la esclavitud. La interdependencia anónima del mercado laboral y el crecimiento de los procesos de trabajo industriales a gran escala parecían eliminar todas las formas de dependencia puramente personal y, al mismo tiempo, parecían sustituirlas por nuevas formas de dependencia, por no mencionar que amenazaban a los pequeños propietarios que habían constituido la base social para ese ideal del trabajo libre. Una respuesta a este dilema, proporcionada por los «republicanos *laissez-faire*» del siglo XIX, fue decir que el trabajo asalariado era, en sí mismo, independiente económicamente (en un sentido moralmente significativo). El trabajador asalariado controlaba su trabajo de la misma forma en la que cualquier propietario controlaba su propiedad, por lo que el trabajo asalariado era, por definición, un trabajo libre, y se resolvía así finalmente la paradoja de la libertad y la esclavitud.

Los republicanos obreros rechazaron esta posición. Tal y como muestran los tres últimos capítulos, incorporaron elementos conceptuales de la economía política y del socialismo cooperativista para argumentar que el trabajador asalariado, por más que no fuera un esclavo a la vieja usanza, seguía aún sometido a nuevos y distintos tipos de dependencia económica. El trabajo asalariado era de hecho una esclavitud asalariada. Solo la república cooperativista (una situación en la cual todos los trabajadores ejercieran derechos de propiedad y control de forma conjunta sobre las empresas industriales) podía ofrecer la condición del trabajo libre para todo el mundo. Esta idea no solo daba respuesta a los argumentos del republicanismo *laissez-faire*, sino que superaba el agrarismo romántico de generaciones previas, poco dispuesto a pensar qué podía significar la libertad republicana en una sociedad industrial.

Las ideas sobre la cooperación y la independencia se extendieron hasta generar una nueva concepción de la virtud cívica. Los republicanos habían defendido tradicionalmente que la virtud era un conjunto de cualidades cuyo objetivo no era sino preservar las instituciones libres, unas cualidades que tenían que ser inculcadas coactivamente por el Estado. Los republicanos obreros, por el contrario, reinterpretaron estas virtudes como hábitos de cooperación y acción colectiva que las personas dependientes cultivaban por sí mismas para transformar la sociedad. La virtud cívica se convirtió en un principio de solidaridad activa. La república cooperativista liberaría a los esclavos asalariados solo si estos conseguían hacer realidad aquella por sus propios esfuerzos. Aquí reside la fuerza de las palabras de Ira Steward cuando sentenció que «todavía queda algo de esclavitud […], todavía hay algo de la libertad que está por llegar».[61] Una vez que reconstruyamos las ideas de los republicanos obreros, puede que lleguemos a apreciar no solo la fuerza de sus palabras en su propio tiempo, puede que apreciemos que, también para nosotros, todavía queda algo de libertad por llegar.

---

[3] Terence V. Powderly (ed.), «Knights of Labor Platform – Preamble and Declaration of Principles» en *Labor: Its Rights and Wrongs*, Washington, D. C., The Labor Publishing Company, 1886, p. 30.

[4] Leon Fink, *Workingmen's Democracy: The Knights of Labor and American Politics*, Urbana y Chicago, University of Illinois Press, 1985; Claudia Miner, «The 1886 Convention of the Knights of Labor», *Phylon*, 1983, pp. 147–159; Robert E. Weir, *Beyond Labor's Veil*, Filadelfia, Pennsylvania State University Press, 1996, pp. 46–51.

[5] Terence V. Powderly, *Thirty Years of Labor 1859–1889*, Columbus, OH, Excelsior Publishing House, 1889, p. 659.

[6] Rebecca J. Scott, *Degrees of Freedom: Louisiana and Cuba After Slavery*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2009, pp. 61–88 [trad. cast.: *Grados de libertad: Cuba y Luisiana después de la esclavitud*, San Juan, Ediciones Callejón, 2011].

[7] «Morgan City, LA., Aug. 29, 1887», *The Journal of United Labor VIII*, núm. 11 (17 de septiembre de 1887), p. 2.491. El *Journal of United Labor*, desde ahora citado como *JUL*.

[8] «Terrebonne, LA., Sept. 5, 1887», *JUL* VIII, núm. 12 (26 de septiembre de 1887), p. 2.496.

[9] «Little Cailliou, LA., Oct. 3, 1887», *JUL* VIII, núm. 15 (15 de octubre de 1887), p. 2.508; «Hocma, LA., Sept. 21, 1887», *JUL* VIII, núm. 13 (1 de octubre de 1887), p. 2.500.

[10] Scott, *Degrees of Freedom*, pp. 61–93.

[11] Según Scott, el manido número de 10.000 trabajadores en huelga es exagerado, pero, en todo caso, es altamente probable que los huelguistas se contaran en miles. *Ibid*., p. 81.

[12] «Franklin, LA.», *JUL* VIII, núm. 20 (17 de noviembre de 1887), p. 2.528.

[13] Clare Dahlberg Horner, *Producers' Co-Operatives in the United States, 1865–1890*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1978, pp. 40–41; Steven Leikin, *The Practical Utopians: American Workers and the Cooperative Movement in the Gilded Age*, Detroit, MI, Wayne State University Press, 2004, p. 73.

[14] Scott, *Degrees of Freedom*, p. 85.

[15] Citado en *ibid*., p. 87.

[16] Para una explicación del intento tenso de imponer la forma asalariada de trabajo a los esclavos liberados puede verse Eric Foner, *Nothing but Freedom: Emancipation and Its Legacy*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2007, pp. 79–90; Amy Dru Stanley, *From Bondage to Contract: Wage Labor, Marriage, and the Market in the Age of Slave Emancipation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 1–137.

[17] Scott, *Degrees of Freedom*, p. 36; Foner, *Nothing but Freedom*, pp. 79–90.

[18] Foner, *Nothing but Freedom*, pp. 90–110. Sobre las milicias negras en Luisiana, véase Scott, *Degrees of Freedom*, pp. 50–58.

[19] Scott, *Degrees of Freedom*, p. 80.

[20] Philip Taft y Philip Ross, «American Labor Violence: Its Causes, Character, and Outcome», en Hugh Davis Graham y Ted Robert Gurr (eds.), *The History of Violence in America: A Report to the National Commission on the Causes and Prevention of Violence*, 1969; William Forbath, *Law and the Shaping of the American Labor Movement*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1991; Louis Adamic, *Dynamite: The Story of Class Violence in America*, Nueva York, Chelsea House Publishers, 1971 [trad. cast.: *Dinamita. Historia de la violencia de clases en Estados Unidos, 1826-1934*, Madrid, La Linterna Sorda, 2017]; Barton C. Hacker, «The United States Army as a National Police Force: the Federal Policing of Labor Disputes, 1877–1898», *Military Affairs* 33, núm. 1 (abril de 1969), pp. 1–11.

[21] John Swinton, «Bonapartism in America», *John Swinton's Paper II*, núm. 100 (6 de septiembre de 1885). A partir de ahora *John Swinton's Paper* se citará como *JSP*.

[22] George E. McNeill, *The Labor Movement: The Problem of to-Day*, Nueva York, The M. W. Hazen Co., 1892, p. 459.

[23] S. M. Jelley, *The Voice of Labor*, Chicago, A. B. Gehman & Co, 1887, p. 203.

[24] Sobre las cooperativas en Stoneham (Massachusetts), véase Leikin, *The Practical Utopians*, pp. 89–115.

[25] Para los estatutos, véase Powderly, «Knights of Labor Platform – Declaration of Principles of the Knights of Labor», pp. 30–33. Las mejores estimaciones sostienen que establecieron cerca de 500 cooperativas de producción y miles de cooperativas de consumo. Véase Leikin, *The Practical Utopians*, p. 2.

[26] Ira Steward, «Poverty», en Massachusetts Bureau of Statistics of Labor (ed.), *Fourth Annual Report of the Bureau of Statistics of Labor*, vol. 73, Boston, Wright & Potter, State Printers, 1873, p. 412.

[27] Las principales investigaciones sobre los Caballeros se realizaron principalmente desde finales de la década de 1970 hasta principios de la de 1990. Norman Ware, *The Labor Movement in the United States, 1860–1895: A Study in Democracy*, Nueva York, Vintage Books, 1929; Weir, *Beyond Labor's Veil*; Kim Voss, *The Making of American Exceptionalism: The Knights of Labor and Class Formation in the Nineteenth Century*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1993; Gerald N. Grob, *Workers and Utopia: A Study of Ideological Conflict in the American Labor Movement, 1865–1900*, Evanston, Northwestern University Press, 1961; Fink, *Workingmen's Democracy;* Susan Levine*, Labor's True Woman: Carpet Weavers, Industrialization, and Labor Reform in the Gilded Age*, Filadelfia, Temple University Press, 1984; Leikin, *The Practical Utopians;* David Montgomery, «Labor and the Republic in Industrial America: 1860–1920», *Le Mouvement Social* 111, núm. *Georges Haupt parmi nous*, 1980, pp. 201–215; Herbert Gutman, *Work, Culture and Society in Industrializing America*, Nueva York, Vintage, 1976; Richard Oestreicher, «Socialism and the Knights of Labor in Detroit, 1877–1886», *Labor History*, 22, núm. 1, 1981, pp. 5–30.

[28] La bibliografía es enorme y será discutida posteriormente. Las contribuciones claves son Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 [trad. cast.: *La libertad antes del liberalismo*, México, Taurus-CIDE, 2004]; Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1999 [trad. cast.: *Republicanismo: una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999]; Michael Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996.

[29] Sobre estos temas en Cicerón, véase Peter Garnsey, *Ideas of Slavery From Aristotle to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 40–43; Andrew Lintott, *The Constitution of the Roman Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1999, pp. 220–32; Neal Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley, University of California Press, 1988; Eric Nelson, *The Greek Tradition in Republican Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 57–59. Puede verse también la discusión en el Capítulo 1.

[30] Estas eran, en su momento, la obra de Pettit *Republicanism*, de Sandel *Democracy's Discontent* y de Dagger *Civic Virtues*, así como unos cuantos ensayos sobre la regulación económica y la renta básica. Por ejemplo, Philip Pettit, «Freedom in the Market», *Politics, Philosophy & Economics* 5, núm. 2 (1 de junio de 2006), pp. 131–149; Philip Pettit, «A Republican Right to Basic Income?», *Basic Income Studies* 2, núm. 2 (diciembre de 2007), pp. 1–8; Nien-hê Hsieh, «Rawlsian

Justice and Workplace Republicanism», *Social Theory and Practice* 31, núm. 1, 2005, pp. 115–142; Richard Dagger, «Neo-Republicanism and the Civic Economy», *Politics, Philosophy & Economics* 5, núm. 2 (1 de junio de 2006), pp. 151–173; Richard Dagger, *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*, Oxford, Oxford University Press, 1997. Sobre el republicanismo legal, véase el simposio de 1988 en la *Yale Law Review*, especialmente los ensayos de Sunstein y Michelman. Cass Sunstein, «Beyond the Republican Revival», *Yale Law* Journal 97, núm. 8 (julio de 1988), pp. 1.539–1.590 [trad. cast.: «Más allá del resurgimiento republicano», en F. Ovejero, J. L. Martí y R. Gargarella (comps.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona, Paidós, 2004, pp. 137–190]; Frank I. Michelman, «Law's Republic», *Yale Law Journal* 97, núm. 8 (julio de 1988), pp. 1.493–1.537. También Bruce Ackerman, *We the People: Foundations*, Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 1991 [trad. cast.: *Nosotros, el pueblo I: Fundamentos de la historia constitucional estadounidense*, Quito, IAEN, 2015]; Morton J. Horwitz, «Republicanism and Liberalism in American Constitutional Thought», *William & Mary Law Review* 29, 1987, pp. 57–74. Solo William Forbath y James Pope proporcionaron al republicanismo obrero una atención considerable en sus importantes ensayos. William Forbath, «Ambiguities of Free Labor: Labor and the Law in the Gilded Age», *Wis. L. Rev.*, 1985, p. 767; James Gray Pope, «Labor's Constitution of Freedom», *Yale Law Journal* 106, núm. 4 (enero de 1997), pp. 941–1.031.

[31] Quentin Skinner, «Machiavelli's Discorsi and the Pre-Humanist Origins of Republican Ideas», en Gisela Bock, Maurizio Viroli y Quentin Skinner (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, vol. 120, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 121–141; J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2003 [trad. cast.: *El momento maquiavélico*, Madrid, Tecnos, 2002]; J. G. A. Pocock, «Review: Virtue and Commerce in the Eighteenth Century», *Journal of Interdisciplinary History* 3, núm. 1 (verano de 1972), pp. 119–134; Maurizio Viroli, *Republicanism*, Nueva York, Hill and Wang, 2002 [trad. cast.: *Republicanismo*, Santander, Ediciones Universidad de Cantabria, 2014]; Nelson, *The Greek Tradition in Republican Thought*; Mark Jurdjevic, «Virtue, Commerce, and the Enduring Florentine Republican Moment: Reintegrating Italy Into the Atlantic Republican Debate», *Journal of the History of Ideas* 62, núm. 4, 2001, pp. 721–743; Caroline Robbins, *The Eighteenth Century Commonwealthman*, Indianápolis, IN, Liberty Fund, 2004; Gordon S. Wood, *The Creation of the American Republic, 1776–1787*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1998; Pettit, *Republicanism*; Skinner, *Liberty before Liberalism*, pp. 17–50.

[32] Quentin Skinner, «A Third Concept of Liberty», *Proceedings of the British Academy* 117, núm. 237, 2002, p. 262 [trad. cast.: «La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?», *Isegoría*, núm 33, 2005, pp. 19–49].

[33] Sobre el lenguaje de la «no dominación» véase Pettit, *Republicanism*, pp. 51–79. Recibí demasiado tarde la última contribución de Pettit, *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, como para poder incorporarla de forma significativa en mi trabajo. Pero, en todo caso, no habría supuesto grandes cambios en mi

argumento, sobre todo porque el libro de Pettit, a pesar de que refina el lenguaje de la «no dominación», no reescribe la historia del republicanismo o la problemática de la esclavitud y la libertad.

[34] Los giros y enredos conceptuales de esta distinción son complejos y siguen debatiéndose. Véase Quentin Skinner, «Freedom as the Absence of Arbitrary Power», en Cecil Laborde y John Maynor (eds.), *Republicanism and Political Theory*, Oxford, Blackwell Publishing, 2008, pp. 83–101; Philip Pettit, «Republican Freedom: Three Axioms, Four Theorems», en *Republicanism and Political Theory*, pp. 102–130; Cecil Laborde y John Maynor, «The Republican Contribution to Political Theory», en *Republicanism and Political Theory*, pp. 1–28. Pueden verse una serie de importantes críticas en Charles Larmore, «Liberal and Republican Conceptions of Freedom», en Daniel Weinstock (ed.), *Republicanism: History, Theory and Practice*, Londres, Routledge, 2004, pp. 96–119; Alan Patten, «The Republican Critique of Liberalism», *British Journal of Political Science* 26, núm. 1 (enero de 1996), pp. 25–44; Robert E. Goodin, «Folie Républicaine», *Annual Review of Political Science* 6, núm. 1 (junio de 2003), pp. 55–76; Eric Nelson, «Liberty: One Concept Too Many?», *Political Theory* 33, núm. 1 (febrero de 2005), pp. 58–78; Matthew H. Kramer, «Liberty and Domination», en *Republicanism and Political Theory*, pp. 31–57; Ian Carter, «How Are Power and Unfreedom Related?», en *Republicanism and Political Theory*, pp. 58–82; Sharon Krause, «Beyond Non-Domination: Agency, Inequality, and the Meaning of Freedom», *Philosophy and Social Criticism* 39, núm. 2, 2013, pp. 187–208; Patchen Markell, «The Insufficiency of Non-Domination», *Political Theory* 36, núm. 1 (1 de febrero de 2008), pp. 9–36.

[35] Pettit, *Republicanism*, p. 132.

[36] Skinner, «A Third Concept of Liberty», p. 247.

[37] Pettit, *Republicanism*, p. 50.

[38] Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty», en *Four Essays on Liberty*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1979, pp. 118–172 [trad. cast.: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1998].

[39] Skinner, *Liberty before Liberalism*, p. 116.

[40] Pettit, *Republicanism*, p. 132.

[41] *Ibid*., p. 133. Para una teoría parecida sobre los orígenes de la concepción liberal, véase también Sandel, *Democracy's Discontent*, pp. 168–184.

[42] Pettit, *Republicanism*, p. 132.

[43] John P. McCormick, «Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School's 'Guicciardinian Moments'», *Political Theory* 31, núm. 5 (octubre de 2003), pp. 615–643; Eric Ghosh, «From Republican to Liberal Liberty», *History of Political Thought* XXIX, núm. 1, 2008, pp. 132–167; Daniel Kapust, «Skinner, Pettit and Livy: The Conflict of the Orders and the Ambiguity of Republican Liberty», *History of Political Thought* XXV, núm. 3 (24 de diciembre de 2010), pp. 377–401; Graham Maddox, «The Limits of Neo-Roman Liberty», *History of Political Thought* XXIII, núm.

3, 2002, pp. 418–431; Ellen Meiksins Wood, «Why It Matters», *London Review of Books* 30, núm. 18, 2008, pp. 3–6.

[44] Wood, «Why It Matters»; Nelson, *The Greek Tradition in Republican Thought*, pp. 1–18.

[45] Kapust, «Skinner, Pettit and Livy»; McCormick, «Machiavelli against Republicanism»; Patchen Markell, «The Insufficiency of Non-Domination».

[46] Richard A. Epstein, «Modern Republicanism, or, The Flight from Substance», *Yale Law Journal* 97, núm. 8 (julio de 1988), pp. 1633–1650; Ghosh, «From Republican to Liberal Liberty»; Maddox, «The Limits of Neo-Roman Liberty».

[47] Skinner, «A Third Concept of Liberty», p. 248.

[48] *Instituciones de Justiniano*, Buenos Aires, Heliasta, 1976, I.iii.

[49] Skinner, «Freedom as the Absence of Arbitrary Power», p. 86.

[50] *Ibid.*, pp. 89–90.

[51] Pettit, *Republicanism*, p. 31. Véase también Chaim Wirszubski, *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, pp. 1–2.

[52] «Slavery», *JUL* III, núm. 2 (junio de 1882), p. 248.

[53] Algernon Sidney, *Discourses Concerning Government*, Filadelfia, C. P. Wayne, 1805 [1698], II:21, p. 181.

[54] Blair Worden, «The Commonwealth Kidney of Algernon Sidney», *The Journal of British Studies* 24, núm. 1 (enero de 1985), pp. 1–40; Alan Craig Houston, *Algernon Sidney and the Republican Heritage in England and America*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1991, pp. 3–98.

[55] El análisis más incisivo del uso de estas metáforas por parte de Sidney está en Houston, *Algernon Sidney and the Republican Heritage in England and America*, pp. 101–145.

[56] Sidney, *Discourses Concerning Government*, I:5, p. 17.

[57] Sobra decir que, pese a ello, estos personajes de la primera modernidad modificaron esa herencia de formas significativas. Por ejemplo, como señala James Hankins, la idea de que una república autogobernada fuera la única forma legítima de gobierno fue una invención de esa primera modernidad. James Hankins, «Exclusivist Republicanism and the Non-Monarchical Republic», *Political Theory* 38, núm. 4 (27 de julio de 2010), pp. 452–482. Sin embargo, debe apreciarse un matiz importante: muchos defensores modernos de la libertad republicana no pensaban que el autogobierno fuera una condición necesaria para disfrutar de la condición de no dominación. Werner Maihofer, «The Ethos of the Republic and the Reality of Politics», en *Machiavelli and Republicanism*, pp. 283–292; Daniel Lee, «Popular Liberty, Princely Government, and the Roman Law in Hugo Grotius's De Jure Belli Ac Pacis», *Journal of the History of Ideas* 72, núm. 3 (julio de 2011), pp. 371–392.

[58] Sidney, *Discourses Concerning Government*, II:41, pp. 337–338.

[59] *Ibid.*, p. 339.

[60] Sobre Sidney en Estados Unidos, véase Houston, *Algernon Sidney and the Republican Heritage in England and America*, pp. 223–278.

[61] Ira Steward, «Poverty», p. 412.

01

La paradoja de la esclavitud y la libertad

«Ningún legislador de la Antigüedad intentó abolir la esclavitud; al contrario, los pueblos más afectos a la libertad —los atenienses, los lacedemonios, los romanos y los cartagineses— decretaron las leyes más crueles respecto a la esclavitud».[62]

VOLTAIRE

El asalto de Voltaire sobre la libertad antigua que abre este capítulo contiene una conocida crítica liberal a las repúblicas clásicas. Los defensores «más entusiastas» de la libertad en las repúblicas clásicas se contaban entre los propietarios de esclavos más apasionados. Medio siglo y una Revolución francesa después, Benjamin Constant labraba el mismo terreno: «Sin la población esclava de Atenas, los 20.000 atenienses nunca podrían haber pasado cada día de su vida debatiendo en las plazas públicas».[63] A pesar de lo polémico de estas afirmaciones, contenían un importante elemento de verdad, suficiente al menos como para preocupar a los herederos modernos de las ideas republicanas. Algunos de estos, incluyendo a los propietarios de esclavos del sur de Estados Unidos, hicieron de tripas corazón y defendieron su característica institución sobre la base de que ellos antes que nadie eran los verdaderos defensores de la libertad republicana. Como expresó John C. Calhoun, un senador de Carolina del Sur que sirvió durante siete años como vicepresidente:

«Afirmo sin temor que la relación actual entre las dos razas en el Sur […] conforma el fundamento más sólido y duradero sobre el que pueden crecer instituciones libres y estables».[64] La compatibilidad entre esclavitud y libertad republicana seguía siendo una preocupación influyente incluso después de la abolición del esclavismo en Estados Unidos. El libro de George McNeill *The Labor Movement: The Problem of To-day*, una colección seminal de ideas de finales del siglo XIX sobre la cuestión obrera, daba comienzo con la observación de que «en Grecia y Roma la esclavitud se reconocía como una institución fundamental del Estado, la condición absoluta de cualquier progreso en las artes y las ciencias». «Probablemente», dice, no «sea cierto» que «los ciudadanos libres del Imperio romano se sustentasen a sí mismos mediante su propio trabajo y sin la ayuda de esclavos».[65]

Juzgaran como juzgasen la sociedad antigua, muchos republicanos modernos sabían que hacían frente a un tipo particular de conflicto entre la igualdad y la libertad. Parecía, para cualquier intérprete de la libertad republicana, que la independencia de los ciudadanos libres presuponía la dependencia de los esclavos. Pero si no todo el mundo podía disfrutar de la libertad, si algunos tenían que ser esclavos para que otros pudieran ser libres, entonces el respeto por la igualdad humana exigía abandonar la libertad republicana.

He llamado a este dilema la paradoja de la esclavitud y la libertad. La paradoja puede verse en términos lógicos como una contradicción entre dos proposiciones. La primera es que la libertad republicana es una condición de independencia socialmente constituida que solo se vuelve posible gracias a la servidumbre de otros. La segunda proposición es que los seres humanos son iguales y, por lo tanto, que todos los valores políticos legítimos deben ser universalizables, o disfrutables por todos. El particularismo de un compromiso con la libertad republicana —independencia para una clase determinada, dependencia para otra clase— entra lógicamente en conflicto

con el universalismo del compromiso con la igualdad humana. He aquí la paradoja. Podemos formularla en términos lógicos, pero no se trata realmente de un dilema moral o intelectual que flote en el aire. Se trató más bien de un problema práctico que emergió históricamente a medida que los republicanos modernos reflexionaron sobre la teoría y la práctica de las ciudadestado. Cuando la cuestión obrera se puso sobre la mesa en el siglo XIX, la paradoja de la esclavitud y la libertad se convirtió en el foro de una lucha sobre el destino de la propia tradición republicana. Según fueron desarrollándose los desafíos políticos a la esclavitud y al trabajo asalariado, se volvió cada vez más urgente resolver esta paradoja: decidir si la libertad republicana podía ser universalizada y cómo, o si la esclavitud era el precio de la libertad. El ideal del trabajo libre fue, en parte, el resultado de esta lucha ideológica.

Este capítulo muestra cómo la paradoja de la esclavitud y la libertad emergió como un problema histórico y por qué el «trabajo libre» apareció como una respuesta posible. La primera sección pone de relieve cómo tanto la teoría como la práctica de las repúblicas antiguas expresaban la idea de que la libertad presuponía la esclavitud. En las repúblicas clásicas, sin embargo, se trataba más bien de un dilema, no de una paradoja, porque no existía el requisito de que todo el mundo tuviera que ser libre. La segunda sección explica cómo la emergencia de un compromiso moderno con la igualdad humana generó la propia paradoja y cómo el ideal del trabajo libre surgió como una respuesta en esta batalla.

Esclavitud y libertad antigua

Atenas y Roma como sociedades esclavistas: el surgimiento de la libertad

Considérese que, mientras que todas las sociedades antiguas «compartían sin excepciones, y a lo largo de su historia, la necesidad del trabajo

involuntario y dependiente», fue en Atenas y en Roma donde emergieron por primera vez las ideas más relevantes sobre la libertad.[66] Lo que diferenciaba a Atenas[67] y Roma de sus vecinos era la dependencia cada vez mayor de trabajo esclavo realizado por individuos a los que no se consideraba ciudadanos.[68] Esta «diferencia fundamental», marcada por el cambio «de la dependencia de los semilibres del interior a la dependencia de los esclavos en propiedad del exterior», estaba conectada con un «corolario» igualmente importante: «el surgimiento de la idea de libertad».[69] Las repúblicas clásicas edificaron sus instituciones característicamente libres en el mismo periodo en el que se convertían en sociedades esclavistas.

Ahora bien, ¿sociedades esclavistas en qué sentido? Después de todo, la mayoría de los atenienses y romanos no eran propietarios de esclavos.[70] La mayor parte de los atenienses se dedicaban a la agricultura y «la vasta mayoría de los productores rurales siguieron siendo personas libres en Grecia».[71] Existen evidencias similares en la Roma clásica sobre la existencia de trabajo contratado, de trabajo agrícola independiente y de artesanos independientes.[72] Si los esclavos nunca llegaron a sumar más de uno por cada tres ciudadanos y probablemente no constituían la mayoría del conjunto de la fuerza de trabajo, quizás no se trate en absoluto de sociedades esclavistas.[73] Pero no son los números absolutos lo que cuentan, sino los roles y las funciones. Una comparación con el sur de Estados Unidos nos será de utilidad. En 1860, cerca de un tercio de la población de los Estados esclavistas eran esclavos, la mayor parte de los sureños eran granjeros que no poseían esclavos, aunque «nadie pensaría o negaría que la propiedad de esclavos era un elemento decisivo en la sociedad sureña».[74] Siguiendo la comparación, el uso y la propiedad de esclavos estaban, si acaso, más extendidos en Roma y Atenas que en el sur de Estados Unidos.[75] El trabajo esclavo permeaba (y en ocasiones llegaba a dominar) muchas áreas de la actividad económica, estableciendo las

pautas para la organización general del trabajo y para las opiniones sobre este.[76]

La emergencia simultánea de la esclavitud y la libertad no es casualidad. Refleja un proceso histórico real por el cual se constituyeron las instituciones que garantizan la libertad en las repúblicas clásicas. El auge de la ciudadanía independiente alteró el equilibrio de poder entre los ciudadanos ricos y pobres, dificultando el que se pudiera obligar a los campesinos y artesanos a trabajar para otros. Tanto en Atenas como en Roma, «el campesinado había conquistado su libertad personal y sus títulos sobre la tierra a través de la lucha, en una lucha en la que también consiguieron la ciudadanía, pasando a ser miembros de la comunidad, esto es, de la polis».[77] Consiguieron así las protecciones legales básicas, los derechos políticos, el derecho exclusivo a poseer tierras y la abolición de la esclavitud por deudas. Este haz de derechos implicó que el ciudadano medio tuviera suficientes alternativas económicas y poder civil como para evitar ser forzado a trabajos continuos para otros ciudadanos.[78] Como señala un historiador, «todo el mundo conocía la imposibilidad de obligar a los ciudadanos artesanos o campesinos […] a convertirse en fuerza de trabajo contratada […], todo el mundo sabía que el hombre libre no trabajaría de forma regular para otro por decisión voluntaria».[79]

La independencia del ciudadano-campesino condujo a las economías clásicas a la búsqueda de otras fuentes de trabajo, especialmente la esclavitud. Como señala un especialista, «la posesión de esclavos a nivel masivo ha aparecido solo donde existía o bien una escasez de mano de obra local en el territorio conquistado, o bien alguna limitación efectiva en el número y grado en que la propia población conquistadora podía ser explotada, o ambas cosas a la vez».[80] La «limitación efectiva» en las repúblicas clásicas fue la independencia económica del ciudadano que mencionábamos anteriormente: una característica definitoria tanto de «la democracia en Atenas como de los privilegios plebeyos en Roma».[81]

Como dice un historiador de esos campesinos-ciudadanos: «La creación de ese tipo de hombre libre en un mundo de poco desarrollo tecnológico y previo a la industrialización llevó al establecimiento de la sociedad esclavista. No existía otra alternativa realista».[82] Los esclavos tendrían que trabajar en las enormes plantaciones, en las minas y en los talleres urbanos que eran la base de la creciente riqueza de las clases altas y el fundamento de las capacidades bélicas de esos Estados.[83] El trabajo esclavo permitió a las clases altas mantener e incluso incrementar su riqueza sin amenazar directamente la independencia de los trabajadores libres. Los privilegios de la ciudadanía, mientras tanto, vinculaban estrechamente a los ciudadanos pobres con la sociedad esclavista.[84] Tanto el ocio de los ricos como el trabajo libre de los ciudadanos pobres presuponían privilegios políticos y sociales sostenidos por la dependencia del trabajo esclavo.

Estas son ideas generales sobre la necesidad histórica de la esclavitud en las repúblicas clásicas que prometieron la libertad a sus ciudadanos, que se mantienen a pesar de las importantes diferencias sociales e institucionales entre la democracia ateniense, de pequeña escala y étnicamente restringida, y la Roma republicana, plurinacional y en continua expansión. La libertad presuponía la esclavitud no solo porque unos pocos exigiesen el ocio de los acaudalados, sino que más bien fue la preservación de ese ocio junto con la independencia relativa de los ciudadanos pobres lo que condujo a ese cambio respecto al trabajo esclavo.

La interdependencia de esclavitud y libertad no fue solo un hecho sociológico de las repúblicas clásicas. Fue conscientemente comprendida y formalmente reconocida: era una característica cultural de esas repúblicas que los lectores modernos habrían apreciado. Se ha señalado que una de las «ideas más fundamentales y determinantes» de la sociedad ateniense fue «la consciencia de la división entre hombres libres y esclavos».[85] El sentimiento se replica en Roma por la archiconocida sentencia del *Digesto* de que «la principal división en el derecho de las personas es esta: que

todos los hombres son libres o esclavos», una distinción que ha sido el pilar no solo de los republicanos de la modernidad temprana, sino también de los neorrepublicanos.[86] Libertad y esclavitud fueron las clasificaciones fundacionales mediante las que se comprendía una amplia variedad de relaciones sociales: «Para el estatus social […] y a menudo para cuestiones de derecho privado», los atenienses y romanos estaban a menudo dispuestos a emplear la «simple antinomia, esclavo o libre» a pesar de ser conscientes de que había «determinadas gradaciones» de prestigio social y especialmente de tipos de trabajo.[87]

Por lo tanto, aunque sea cierto decir que puede comprenderse la libertad republicana como lo «opuesto» de la esclavitud, esa idea debe manejarse con cuidado. Recuérdese la afirmación de Pettit de que la teoría de la libertad republicana tiene un potencial crítico extraordinario porque es «un lenguaje de libertad en el cual la esclavitud y el sometimiento son los grandes males».[88] Es evidente que una oposición conceptual pura entre libertad y esclavitud no generó, por sí misma, una crítica de esta última. En vez de ello, el valor original de la libertad descansaba en el hecho de que los libres eran personas afortunadas o que se merecían evitar esa servidumbre a la que otros estaban necesaria o legítimamente condenados. La libertad era lo opuesto a la esclavitud porque era una negación de esa condición de dependencia a la que todavía estaban sometidas varias partes de la humanidad. En esa época se iba a detestar la esclavitud, pero también se la iba a aceptar, incluso a defender. Por descontado, no faltaron las denuncias de la esclavitud en las repúblicas antiguas. Solón, por ejemplo, exigió la repatriación de todos los esclavos atenienses; Cicerón criticó la «servidumbre» de los romanos sometidos a un poder monárquico.[89] Pero eran críticas contra la esclavización de los que *no debían* estar esclavizados, o críticas de situaciones políticamente análogas a la propiedad de esclavos.[90] Se conocen pocas críticas antiguas del trabajo esclavo *tout court*, y ninguna que rechazase el esclavismo o las formas de trabajo dependiente

similares a aquel.[91] Incluso las revueltas antiguas de esclavos no parecían buscar la abolición de la institución esclavista como tal, más bien buscaron *su propia* libertad.[92] La aspiración del ciudadano libre medio era convertirse él mismo en propietario de esclavos.[93] Por tanto, si la libertad republicana es «un lenguaje de libertad en el cual la esclavitud y el sometimiento son los grandes males», su poder ideológico descansaba originalmente en la asunción de que la libertad presuponía el esclavismo. La libertad era un privilegio, no un derecho universal. Se encontrará muy poco en el aparato conceptual, o en el conjunto más amplio de actitudes que rodean a la libertad republicana (como quiera que se entienda esta), que plantee la cuestión de si esta debía ser universalizada o no.

Las principales fuentes del republicanismo moderno resuenan con esta visión particularista. Si los modernos mirasen a los filósofos políticos destacados, como Aristóteles o Cicerón, o a las instituciones y prácticas dominantes en Atenas o Roma, habrían descubierto alguna versión de esa idea de que la libertad presuponía el esclavismo. Ciertamente, los atenienses y los romanos negociaban de forma diferente esta relación entre libertad y esclavitud. La democracia ateniense se basaba en la idea de que todo el mundo debería gobernar y ser gobernado como un igual. Para los romanos, la clave de la libertad política yacía en la fórmula compleja de la constitución mixta, que ofrecía a la plebe un cierto grado de poder político y de protección civil en relación con los senadores y jueces propietarios que manejaban el día a día de la maquinaria estatal. Pero, en lo concerniente a la esclavitud, se trataba de pequeñas variaciones sobre un mismo tema. Asomémonos brevemente a Aristóteles y Atenas y pasemos después a Cicerón y Roma. Aunque las cuestiones interpretativas e historiográficas tratadas aquí son inmensas y siguen discutiéndose, debemos obtener al menos los contornos del dilema, en todas sus variaciones, al que hizo frente el pensamiento republicano moderno.

Libertad y esclavitud (I): Aristóteles y los atenienses

En nuestra época los republicanos neoaristotélicos señalan «la vieja convicción republicana de que la independencia económica es un rasgo esencial de la ciudadanía».[94] La independencia es una condición necesaria para el desarrollo de las virtudes y para disponer del tiempo que requiere la participación en política. Esta es una lectura razonable de Aristóteles, que sostiene que el ciudadano libre se define «por su participación en la justicia y en el gobierno».[95] Esa participación exige que cada uno posea la virtud o la excelencia que reclama la buena ciudadanía, que el Estagirita resume como «poder gobernar y dejarse gobernar bien».[96] La capacidad para gobernar y ser gobernado se descompone en dos elementos: una habilidad natural y la oportunidad para desarrollar esta. Esto se debe a que, según Aristóteles, «honrados y buenos se hacen los hombres gracias a tres factores […], naturaleza, hábitos y razón».[97] Esta visión del desarrollo de la virtud explica su pensamiento sobre la esclavitud.

Según Aristóteles, existen esclavos por naturaleza.[98] Un esclavo por naturaleza carece de razón deliberativa,[99] lo que significa que no dispone de la habilidad natural para formarse juicios independientes sobre su propio bien o sobre el bien común. La esclavitud es, por tanto, una relación en la que «entre el esclavo y el señor […] existe un interés común y una amistad recíproca», porque el esclavo puede participar de forma indirecta en la razón deliberativa.[100] Sin embargo, para el Estagirita es igual de importante dar cuenta de aquellos que, como los artesanos y los trabajadores asalariados, aun sin ser esclavos por naturaleza, parecen compartir la cualidad esencial de estos: la ausencia de razonamiento deliberativo. Por ejemplo, «el artesano especializado cumple una cierta esclavitud limitada».[101] Las actividades como el trabajo artesano son análogas a la esclavitud porque implican la dependencia de la voluntad de otro. «Lo propio de un hombre libre es no vivir para otro»[102] porque solo con ese tipo de independencia puede desarrollar las necesarias virtudes.

Pero los artesanos y los asalariados están sometidos a un tipo de «gobierno por un amo», que se basa en obedecer sus órdenes y anticipar sus necesidades, en lugar de «una forma de gobierno según la cual se gobierna a los de la misma clase y a los libres. Ese decimos que es el gobierno político».[103] Estos trabajos «privan de ocio a la inteligencia y la degradan»,[104] dejando «incapacitado el cuerpo, el alma o la inteligencia de los hombres libres para dedicarse a las prácticas y ejercicio de la virtud».[105] En otras palabras, el trabajo cotidiano del vulgar artesano y del trabajador asalariado los convierte en esclavos *por hábito* y no por naturaleza. Están sometidos diariamente a las órdenes de otros, nunca dan órdenes ellos mismos o de forma conjunta con otros hombres libres y nunca tienen tiempo ni oportunidad para desarrollar sus capacidades deliberativas. Mientras que la teoría de la esclavitud natural de Aristóteles suele llamar más la atención, realmente es su teoría más general sobre cómo se desarrolla la virtud lo que explica qué cuenta como independencia o como servidumbre. Esta es la razón por la que la concepción relevante de dependencia «no está restringida a los esclavos, sino que se extendió también al trabajo asalariado y a todos aquellos que eran económicamente dependientes».[106]

La concepción de Aristóteles sobre la ciudadanía y el trabajo es, por supuesto, más compleja. Aristóteles sostiene que, idealmente, los ciudadanos no deberían comprometerse con *ningún* tipo de trabajo: «Se necesita tiempo libre para el nacimiento de la virtud y para las actividades políticas».[107] Sin embargo, también muestra que los granjeros que poseen tierras y son autosuficientes podrían disfrutar de la independencia necesaria como para no tener que contarse entre los que sirven.[108] Dada esa autosuficiencia, esta clase es moderada y obedece las leyes, formando así un estrato intermedio y estabilizador para cualquier constitución.[109] De esta manera, para Aristóteles, cuando las formas básicas de servidumbre («asalariados» y artesanos especializados) se introducen en la ciudadanía

constituyen una amenaza para las prácticas e instituciones que garantizan la libertad. Además, a pesar de que la categoría de ciudadano independiente *puede* extenderse hasta incluir a los campesinos propietarios, se asume que estos no participarán en exceso en la cosa pública[110] y que la condición ideal de independencia sigue siendo el ocio que posibilita la posesión de esclavos. Pese a todos estos matices, el punto de vista del Estagirita nos conduce a una serie de juicios sobre la forma en la que la libertad presupone toda una variedad de formas serviles de trabajo.

Si pasamos por alto las visiones aristocráticas de Aristóteles sobre la democracia ateniense, la conexión entre libertad y esclavitud podría parecer más débil de lo que realmente es. La democracia, a fin de cuentas, *ennoblece* el trabajo al crear un fenómeno «radicalmente nuevo, el ciudadano-campesino».[111] La democracia ateniense parece enseñarnos no tanto la exaltación del ocio sino la celebración del trabajo libre. Sin embargo, este ideal ateniense comparte con Aristóteles la idea de que no solo la esclavitud en propiedad es servil, sino que también lo son otros tipos de trabajo dependiente, especialmente el asalariado.[112] Probablemente esta sea la razón por la que, en la medida en que disponemos de evidencias de ciudadanos que ofrecían sus servicios a cambio de un salario, se trataba de la búsqueda de un complemento a sus ingresos y no tanto de la búsqueda de una ocupación asalariada permanente, por lo que esta seguía estando estigmatizada.[113] Es más, la exclusión de la dependencia en la producción y la exaltación del trabajo «independiente» era un ideal que solo podían defender los ciudadanos. El auge de los ciudadanos-campesinos independientes fue mano a mano con un desplazamiento hacia la producción esclavista en las grandes propiedades rurales y en los talleres urbanos.[114] Incluso los propios ciudadanos-campesinos podrían haber poseído o aspirado a poseer un esclavo que aligerase las cargas del trabajo y que hiciera posible el ocio necesario para poder participar en la política.[115] Al fin y al cabo, el ciudadano democrático se veía llamado a participar en

eventos públicos —religiosos, civiles o políticos— casi uno de cada dos días.[116] Por lo tanto, incluso si consideramos la figura del ciudadano-campesino, y no la del ciudadano ocioso, la lógica de esta independencia civil presupone también la esclavitud. Una conclusión que se ve reforzada por el carácter étnico de la ciudadanía ateniense, que incluso a los ciudadanos-campesinos que no poseían esclavos les vinculaba moral y políticamente a un sistema basado en el trabajo esclavo.[117]

En resumen, si los republicanos modernos mirasen atentamente a Aristóteles o a Atenas, podrían descubrir un ideal de campesino propietario independiente, pero poco se encontrará en la teoría o en la práctica de la ciudadanía-campesina que sugiera que esta fuese incompatible con la institución del esclavismo; más bien al revés, se encontrarán muchas evidencias que sugieren que esa ciudadanía presuponía el esclavismo.

Libertad y esclavitud (II): Cicerón y los romanos

Quizás lo anterior solo preocupe a los republicanos neoaristotélicos. Como han defendido académicos como Quentin Skinner y Philip Pettit, existe una importante distinción entre la comprensión ateniense y la comprensión romana de la libertad. La *libertas* romana no otorga una prioridad especial a la participación política o a determinadas capacidades humanas. La libertad consiste en la independencia, sin consideración de ninguna capacidad específica que esta independencia nos permita desarrollar y ejercer. En tanto que estatus legal, disponible para todos los miembros de una república multiétnica en expansión, la libertad romana tenía un carácter más universalizador que la ateniense.[118]

No pueden ignorarse las diferencias entre Roma y Atenas. Pero por más que la libertad en el contexto romano girase en torno a una teoría de la constitución mixta y del estatus legal (y no en torno a la ciudadanía democrática), seguía siendo cierto que la libertad presuponía el esclavismo. Los romanos dieron una forma diferente a esa relación. Por ejemplo,

mientras que las *instituciones* establecían que la esclavitud era «contranatura»,[119] eso solo significaba que la esclavitud, como la libertad, era una convención legal. El carácter antinatural de la esclavitud no implicaba en absoluto su rechazo, sino una justificación en otros términos. La esclavitud se consideraba necesaria para mantener una república libre,y por esa razón era legítima.

Considérense los siguientes pasajes extraídos de dos de los textos más influyentes en la tradición neorromana.[120] En *De Catilinae coniuratione*, Salustio escribe que, una vez que abandonó la política, renunció a «perder en la apatía y dejadez unos ocios preciosos [y a] pasar la vida cultivando tierras o cazando, dedicado a oficios serviles».[121] De forma parecida, Cicerón escribe en *De Officiis* que «son innobles y viles todos los trabajadores a sueldo que venden su esfuerzo, no sus habilidades, pues en ellos el salario mismo es el importe de su esclavitud».[122] Poco más adelante continúa: «No hay nada mejor, ni más provechoso, ni que proporcione mayor gozo, ni más digno del hombre libre que la agricultura».[123] Al hablar de agricultura, Cicerón no se refiere a la actividad de cosechar, sino a la propiedad de la tierra que otros labran.[124] Cicerón y Salustio ofrecen conjuntamente la idea de que algunas ocupaciones son «una tarea servil»;[125] que cualquier trabajo que se haga a cambio de un salario es servil y que la única independencia real es la que ofrece la propiedad inmobiliaria que permite el ocio.[126] Cualquier lector habría reconocido y asumido que esta tierra habría sido trabajada por mano de obra esclava.[127]

Todas estas ideas diferentes vienen a darse la mano en la noción de constitución mixta. El núcleo central de esta constitución mixta consiste en que las clases altas gobiernen mientras que la plebe disfrute de ciertas protecciones básicas. Cicerón identifica ese equilibrio como la clave de la libertad de la que disfrutan todos los ciudadanos: «Una ciudad bien gobernada es congruente por la unidad de muy distintas personas, por la

concordia de las clases altas, bajas y medias».[128] Se puede «mantener aquella estabilidad moderada y concorde de la ciudad» por «el equilibrio de derechos al estar el poder en el pueblo y la autoridad en el Senado».[129] Significativamente, la «libertad real, no nominal» de la plebe es compatible con (y dependiente de) la disposición a «ceder ante la autoridad de los nobles».[130] Cicerón elogia a menudo las «muchas costumbres excelentes»[131] que produce esta deferencia, incluyendo el respeto por la tradición y las autoridades religiosas, por no mencionar el respeto hacia la propiedad privada.[132] Mientras tanto, la clase dominante debe permanecer liberada de «cuidados y de ocupaciones ineludibles»[133] de tal manera que tenga el ocio suficiente para «una educación y formación adecuadas»[134] y para poder cumplir con sus deberes. Una vida «liberada de las profesiones básicas» requiere que los esclavos trabajen en las plantaciones, sin mencionar el manejo de los asuntos comerciales y la correspondencia política, porque no se puede obligar al ciudadano pobre a hacer ese trabajo y la clase dirigente no puede dedicarle tiempo.[135] En todo esto las obras de Cicerón esbozan una imagen de un orden político en el que la esclavitud es una precondición para la constitución mixta y, por tanto, para la libertad política.[136]

Por supuesto, Cicerón romantizaba la república romana, no reconociendo que gran parte del «equilibrio» institucional que existía era el producto de violentos conflictos y no de la concordia cotidiana.[137] Pero aunque uno tienda a mirar al derecho romano y a sus instituciones políticas, y no solo a sus pensadores más famosos, también encontrará que la libertad presuponía el esclavismo. Los estudios de la *libertas* como institución sostienen que lo prioritario eran los derechos que garantizaban que «el poder coercitivo de los jueces no fuera ilimitado».[138] La razón es que el estatus social venía acompañado de privilegios legales, que se extendían desde los más altos cargos públicos hasta los fundamentos del procedimiento penal.[139] Esos privilegios legales «dejaban a una cantidad enorme de ciudadanos fuera» de

muchas posiciones de poder. Sobre ellos «creció una clase dominante» que ocupaba los puestos políticos, militares y administrativos claves.[140] Por lo tanto, cuando la *libertas* fue comprendida como un conjunto de derechos básicos para limitar el «poder coercitivo de los jueces», esos derechos presuponían que el juez era miembro de una clase diferente. Por esa razón, a su vez, se hablaba de la *libertas* como la condición de la que disfrutaba una clase, no un individuo: «La Plebe en su conjunto, y no en consideración a cualquier individuo».[141] La idea de *libertas* se invocaba «por el pueblo en su conjunto respecto a las oligarquías dominantes (patricios y senadores), y por la plebe contra los miembros de los viejos linajes».[142] Al perseguir la libertad ante la dominación, por tanto, los órdenes bajos buscaban algo más defensivo y no tanto una participación continua en el gobierno. Buscaban protección frente al poder arbitrario de una clase dominante.[143]

Incluso esta concepción más limitada de la independencia proporcionó a los romanos pobres el suficiente poder como para resistirse a realizar trabajos de forma constante para las clases altas. Sus derechos defensivos incluían protecciones familiares, políticas y civiles, como el sufragio, el derecho a apelar a un tribuno del pueblo[144] y una soberanía popular formal.[145] Estas protecciones se extendieron hasta el terreno económico. Livio describe la abolición de la servidumbre por deudas en el año 326 a. C. como «el amanecer de una nueva era de libertad para la plebe»;[146] esta medida alivió considerablemente la dependencia de la plebe respecto a las clases altas.[147] La lucha de la plebe para liberarse de las distintas formas de trabajo dependiente[148] dio lugar, con pocas excepciones, a un derecho exclusivo a la propiedad de la tierra para los ciudadanos romanos.[149] A pesar de que las clases altas romanas consiguieron bloquear la mayoría de intentos de redistribución de la tierra,[150] los campesinos con propiedades bajo su exclusivo dominio[151] defendieron su capacidad para ser autosuficientes y no trabajar para otros, hasta el punto de que llegaban a

abandonar la propia Roma.[152] Lo que sobresale de estas características institucionales de la *libertas* romana es que, pese a que actuase a la defensiva, la plebe conquistó suficientes derechos a la contra y suficientes alternativas económicas como para evitar verse obligada a los trabajos permanentes para las clases altas. Por eso los historiadores constatan una confianza cada vez mayor en el trabajo esclavo en torno al siglo IV a. C., especialmente tras la abolición de la servidumbre por deudas.[153] Si la constitución mixta romana generó una idea de la libertad diferente de la ateniense, tanto su teoría como su práctica presuponían, sin embargo, la existencia de los esclavos como un elemento estabilizador y necesario.

Conclusión: la esclavitud y la libertad de los antiguos

El primer resultado de la discusión anterior, y el más importante, es que en ambas repúblicas antiguas la libertad emergía a la vez que (y presuponiendo) la esclavitud. Ya se hable de la independencia ociosa de las clases altas o del trabajo libre del ciudadano-campesino, tanto de la democracia ateniense como de la república romana, o ya se hable de la esclavitud natural o de los esclavos por convención legal, «se dio una aprobación general al cambio hacia el trabajo esclavo».[154] El esclavismo era la condición frente a la que el hombre libre reconocía conscientemente su libertad, y era también una característica organizativa de la sociología política de las repúblicas clásicas. Dejando a un lado el cómo un *revival* republicano aborda la recuperación de la libertad antigua, debe reconocerse la característica particularista de este ideal. Después de todo, como tendremos ocasión de ver, esta fue justamente la cuestión que turbó a muchos republicanos modernos. Para ellos la esclavitud no era un mero hecho o una asunción cultural: era un problema político y moral de primera magnitud.

Del dilema a la paradoja: esclavitud e igualdad

moderna

Hasta ahora hemos tratado lo que, como mucho, llegaba a ser un dilema, pero no una paradoja. En las repúblicas clásicas, la independencia de algunos presuponía la dependencia de otros, pero esta relación co-constitutiva entre libertad y esclavitud no se cuestionaba como tal. Una paradoja real solo emerge en la modernidad cuando el principio de la igualdad humana adquiere importancia política. Respetar la igualdad exige que los principios políticos sean universalizables o aplicables a todos. Como defendió Langdon Byllesby, un artesano norteamericano sobre el que volveremos en el Capítulo 3, era intolerable que existiese un sistema social en el cual «cuando uno persigue sus objetivos, para hacerlo debe necesariamente retrasar u oprimir a sus colegas que están inmersos en la misma búsqueda».[155] Sin embargo, ese «retrasar u oprimir» parecía ser precisamente lo que requería la libertad republicana, creándose un compromiso paradójico con dos principios mutuamente contradictorios como serían el de libertad y el de igualdad. La paradoja provocó arrebatos, como el siguiente alegato escrito por St. George Tucker, un prominente virginiano de finales del siglo XVIII que propuso una emancipación gradual de los esclavos ante el Parlamento de su estado:

> Que un pueblo que ha declarado que «todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes», y ha hecho de esta declaración el primer artículo en el fundamento de su gobierno, y que a pesar de lo sagrado de una verdad como esta, reconocida por ellos mismos de manera tan solemne y para ocasión tan importante, tolere una práctica incompatible con ella, es tal la evidencia de la debilidad e inconsistencia de la naturaleza humana que cualquier hombre que tenga una chispa de fuego patriótico en su interior debe desear que le saquen de su propio país.[156]

La relación entre libertad y esclavitud se había convertido ahora en un problema histórico en progreso. Los republicanos modernos no intentaron únicamente revivir la teoría republicana de la libertad, sino también hacer de la igualdad humana un principio organizativo de la vida colectiva. El

principio de la igualdad humana empezó ahora a prescribir la forma de las nuevas instituciones políticas y sociales tanto como a inspirar nuevos grupos de acción. En ninguna parte se vio esto de forma más clara que en las críticas al esclavismo. La existencia de libertad y esclavitud conjuntamente era vista, ahora, como un problema práctico y real, espoleando a los actores políticos a encontrar soluciones reales (y razones que justificasen tales soluciones).

La república norteamericana es el terreno perfecto para comprender cuán importante es para el republicanismo moderno la paradoja de la esclavitud y la libertad. Estados Unidos en sus primeras décadas es un ejemplo particularmente vívido de la reaparición de las ideas republicanas sobre la libertad de la mano del crecimiento de la esclavitud moderna. En lo que sigue, veremos en primer lugar cómo emerge la paradoja de la esclavitud y la libertad a medida que las generaciones fundadoras de la república norteamericana reflexionaron sobre la nueva esclavitud mundial. Y aunque personajes como Jefferson y Madison dieron respuesta a esta paradoja a regañadientes y sin asumirla hasta sus últimas consecuencias, la paradoja pronto se agravó hasta convertirse en un conflicto histórico en el que todo el mundo se vio obligado a elegir un bando. Los propietarios del Sur ofrecieron una «solución». Rechazaron la igualdad en favor de la libertad y la esclavitud republicanas. Como respuesta a estos, otros republicanos ofrecieron su propia alternativa: universalizar la independencia. Y al hacerlo reinventaron el latente ideal republicano del trabajo libre del campesino-propietario.

Grecia y Roma en Virginia: la esclavitud como necesidad republicana

Virginia es el ejemplo paradigmático de los «lazos que unen a la libertad con el esclavismo».[157] La tierra de Jefferson fue también el hogar de un dramático renacimiento del pensamiento republicano. Douglass Adair, uno de los primeros historiadores modernos en señalar este punto, escribió una

vez: «Si queremos comprender la república agraria que idearon Jefferson y Madison en 1800, tenemos que empezar el relato a más tardar en el siglo IV a. C.».[158] Los terratenientes acaudalados del tipo de Jefferson y Madison reprodujeron las ideas clásicas sobre la esclavitud, el trabajo libre y la independencia bajo condiciones agrarias.[159]

Jefferson, en unos términos que para este tema perfectamente podría haber tomado de Cicerón, Maquiavelo o Algernon Sidney, comentó célebremente en sus *Notas sobre Virginia*: «La dependencia engendra servilismo y venalidad, sofoca el germen de la virtud y ofrece instrumentos adecuados a los designios de la ambición».[160] La dependencia era un peligro porque «son las maneras y el espíritu de un pueblo lo que preserva una república».[161] La principal preocupación de Jefferson eran los trabajadores urbanos que, aun siendo económicamente dependientes, tenían derechos políticos como ciudadanos y los empleaban para objetivos disruptivos: «El populacho de las grandes ciudades añade al apoyo del gobierno puro tanto como las llagas a la fuerza del cuerpo humano».[162] Madison también lamentó «la dependencia de un número cada vez mayor de gente de la riqueza de unos pocos», especialmente en las áreas urbanas en expansión.[163] A Madison le preocupaba en particular que los «propietarios libres o sus herederos o los aspirantes a propietarios libres»[164] estuvieran siendo reemplazados por esos trabajadores nuevos, siempre dependientes, con el resultado de que «cada vez menos personas están interesadas en preservar los derechos de propiedad».[165] Como bien sabían a través de sus fuentes clásicas,[166] la propiedad era la clave para la independencia del ciudadano libre, mientras que el trabajo asalariado sin tierras en propiedad constituía un tipo de servidumbre.

No se trataba de un mero anticapitalismo romántico o de un agrarismo nostálgico lo que llevó a Jefferson a decir cosas como «Dejemos que nuestros talleres sigan estando en Europa»[167] y «Mientras tengamos tierra para labrarla, no deseemos nunca ver a nuestros ciudadanos atados a un

banco de taller o dando vueltas a una rueca».[168] A fin de cuentas, Jefferson apoyaba la agricultura comercial,[169] pero estaba consternado por los peligros políticos de los trabajadores sin tierras. La «desconfianza del trabajo libre por parte de los republicanos revolucionarios»[170] partía de la preocupación de que los asalariados «podrían reclamar la libertad sin la independencia que la acompaña».[171] Este miedo a los «esclavos diarios del trabajo agrícola o mecánico» se retrotraía a la participación más temprana de los trabajadores pobres en la política revolucionaria del periodo.[172] En el número 10 del *Federalist* Madison se preocupaba notoriamente de que los desposeídos pudieran hacer uso de su nueva soberanía para amenazar las propiedades de los mejores ciudadanos, ejerciendo su sufragio para satisfacer su «ansia desmedida por dinero impreso, o por abolir las deudas, o por una división paritaria de la propiedad, o por cualquier otro proyecto inapropiado o pernicioso».[173]

Si los trabajadores asalariados eran peligrosos, entonces la esclavitud era la única alternativa razonable. Cuando se combinaba con la posesión libre de tierras a pequeña escala, la esclavitud reducía a esa clase de trabajadores libres sin tierras (que amenazaba la propiedad y la libertad republicana) a un tamaño manejable.[174] El historiador Edmund Morgan lo expresa así:

> Fue la esclavitud […] más que cualquier otro factor particular […] lo que permitió que Virginia mantuviese su gobierno representativo sobre una sociedad de plantaciones […]; la esclavitud que hizo que los virginianos se atreviesen a hablar un lenguaje político que magnificaba los derechos de los hombres libres, y la esclavitud, por tanto, que situó a los virginianos en la misma tradición política de la *Commonwealth* de los habitantes de Nueva Inglaterra. Es posible que fuese la propia institución que iba a dividir posteriormente el Norte y el Sur después de la Revolución lo que hizo posible su unión en un Gobierno republicano.[175]

El esclavismo fue un tipo de necesidad práctica una vez que estaban dados determinados compromisos políticos compartidos. La función estabilizadora de la esclavitud ayuda a explicar los pensamientos de Jefferson sobre la cuestión, que en cierto sentido son contradictorios.

Jefferson nunca dejó de pensar que la esclavitud pudiera ser algo moralmente objetable.[176] Incluso se inquietaba con la idea de que los esclavos pudieran tomar las riendas del asunto y asesinar a sus amos, llegando a destruir la república norteamericana en una sangrienta guerra racial —«Le vemos las orejas al lobo».[177] Por la misma razón, Jefferson pensaba también que la emancipación no era práctica: los antiguos esclavos nunca podrían integrarse, incluso aunque no cometiesen actos violentos una vez liberados.[178] La conclusión fue que, a pesar de su maldad, la esclavitud era algo necesario. Como mucho, se podría transformar gradualmente.[179] Los frecuentes giros escurridizos de Jefferson nos devuelven la imagen de una mente que forcejea seria, aunque insatisfactoriamente, con la paradoja de la esclavitud y la libertad en una era de igualdad.[180] Tampoco es que estuviera solo en su aceptación del esclavismo.[181] No importa cuántas figuras del periodo estuvieran de acuerdo con la idea de Jefferson de que la esclavitud era «algo reprobable política y moralmente»,[182] en cualquier caso pensaban que era necesaria para que floreciese la república y pudiera sobrevivir. La única alternativa posible, señaló un contemporáneo de Jefferson, era «aguantar durante un tiempo y con paciencia este mal».[183]

La generación fundadora era casi romana en su disposición a aceptar que, por un lado, la esclavitud era antinatural, pero que, por el otro, era una convención necesaria para sostener el interés común en las instituciones republicanas. Incluso aquellos que denunciaron esta institución, como George Tucker, consideraron que, consideraron todas las opciones posibles —manumisión, incorporación, colonización, separación— solo para llegar a la conclusión de que «la prudencia humana nos prohíbe comprometernos precipitadamente en un trabajo de tanto riesgo como sería una emancipación general y simultánea».[184] Hablamos de la misma persona que dijo que «todos los corazones deberían unirse, todos los nervios tensarse y todo el poder ejercerse» para eliminar esta violación del principio

de que «todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes».[185] Estamos aquí ante un reconocimiento explícito de la paradoja. Para los que pensaban que la esclavitud era una abominación, su erradicación era incluso menos imaginable porque amenazaba las propias bases de un orden político libre. La conciencia de esta paradoja produjo una enorme autorreflexión y ansiedad, pero no encontró soluciones satisfactorias.[186] Parecía que la libertad republicana no podría armonizarse fácilmente con la emancipación. La libertad de unos presuponía la esclavización de los otros.

El republicanismo esclavista

Es un hecho conocido de la historia estadounidense que, en torno a 1830, el auge de las demandas abolicionistas en favor de una emancipación inmediata produjo su efecto contrario: una ideología esclavista reforzada y más virulenta, casi iracunda, podría decirse.[187] Este intento reaccionario de defender que el esclavismo era un «bien positivo» y permanente incluyó un enérgico «republicanismo esclavista».[188] Cada vez más los habitantes del Sur «se veían a sí mismos antes, durante y después de la guerra de Secesión como los verdaderos guardianes del republicanismo clásico en Estados Unidos».[189] Defendiendo la esclavitud, defendían la libertad en contra de las peligrosas perversiones de la sociedad del Norte. He aquí unos pocos ejemplos de algunas de sus figuras más destacadas:

> Afirmo sin temor alguno que la relación actual entre las dos razas en el Sur […] conforma el fundamento más sólido y duradero sobre el que construir instituciones políticas libres y estables. [John C. Calhoun].[190]
>
> Cualquier académico imbuido de conocimientos de historia y literatura antiguas ve fácilmente que Grecia y Roma estaban en deuda con esta institución. [George Fitzhugh].[191]
>
> Debemos recordar que se promulgaron las leyes de Licurgo, se escuchó la sublime elocuencia de Demóstenes y de Cicerón y se fue testigo de las gloriosas conquistas de Epaminondas y Escipión, justamente, en países donde existía la esclavitud, sin que por un solo momento se debilitase el vínculo entre el amo y el esclavo. [Thomas Dew].[192]

Como expresó un extremista entre extremistas, George Fitzhugh:

> Conseguir la independencia es ser capaz de hacer que otras personas te apoyen, sin estar tú obligado a trabajar para ellas. Ahora decidme, ¿qué hombre no está buscando siempre esa condición? Aquel que la consigue es, sencillamente, un propietario de esclavos.[193]

Argumentos de este cuño se volvieron una parte importante del discurso público. En 1858 James Henry Hammond, un senador de Carolina del Sur, sostuvo ante la cámara del Senado de Estados Unidos las siguientes y conocidas palabras: «En todos los sistemas sociales debe existir una clase que desempeña las labores manuales, que lleve a cabo los trabajos duros de la vida». Esa «chusma»[194] es necesaria para crear el excedente para que «otra clase pueda liderar el progreso, la civilización y el perfeccionamiento».[195]

El republicanismo esclavista incluía vetas de populismo *herrenvolk* que definían la libertad como un privilegio étnico. Los propietarios de las plantaciones sostenían que incluso los ciudadanos pobres, vulgares y sin esclavos a su cargo tenían «un interés en la esclavitud» porque esta aseguraba que «el estatus de un hombre blanco […] no se considere como inferior o dependiente», manteniendo siempre la posibilidad de que «pudiera él mismo convertirse en un propietario de esclavos».[196] Afirmaciones de ese estilo encontraban una audiencia receptiva entre los ciudadanos que no poseían esclavos. Por más que Theophilus Fisk, un reformador obrero de Nueva Inglaterra, fuese crítico con las condiciones industriales experimentadas por «los esclavos blancos del Norte», pasó gran parte de 1836 en el Sur promulgando que la causa abolicionista era incompatible con la reforma obrera.[197] Ely Moore, un líder obrero y diputado en el Congreso en la década de 1830, «denunciaba el abolicionismo no solo como un “fanatismo ciego, insensato y febril”, sino también como una conspiración para robarle a los blancos su independencia».[198]

Se encuentran aquí ecos del antiguo ciudadano-campesino, ligado a una sociedad esclava por el estatus y la aspiración a la independencia completa, pero actualizados ahora para hacer frente a la existencia masiva de trabajo asalariado. Siendo profundamente conscientes del conflicto de clase del Norte y de Europa,[199] los propietarios de esclavos se movieron rápido para señalar las ventajas sociales de la esclavitud,[200] y lo hicieron apropiándose de las críticas norteñas del trabajo asalariado. Fitzhugh solía conducir el argumento hasta su conclusión lógica: «El capital ejerce una compulsión más perfecta sobre los trabajadores libres que la que ejercen los amos humanos sobre sus esclavos; porque los trabajadores libres siempre tienen que trabajar o morir, y los esclavos están alimentados, trabajen o no trabajen».[201] Algo intolerable, decían. Hammond, el teórico de la «chusma», explicaba a los senadores del Norte: «Vuestros esclavos son blancos. Son vuestros iguales […] y están irritados por su degradación. Si conocieran el secreto mejor escondido, esto es, que las urnas son más fuertes que cualquier ejército con bayonetas […], se refundaría vuestra sociedad y se repartiría vuestra propiedad».[202] Los peligros sociales del trabajo asalariado motivaron a George Fitzhugh en su defensa (que no incluía términos raciales) de la «esclavitud en abstracto»,[203] y Calhoun llegó a decir: «Es imposible para nosotros que el conflicto entre capital y trabajo pueda tener lugar, ese conflicto que hace tan difícil establecer y mantener instituciones libres en todas las naciones ricas y muy civilizadas donde no existen instituciones como la nuestra».[204] La esclavitud era un bien positivo por el ocio que proporcionaba a los ciudadanos dirigentes y por la estabilidad que proporcionaba a las instituciones republicanas. Los propietarios de esclavos, aunque en cierto sentido estaban reproduciendo la visión clásica, ocupaban ahora la posición de reaccionarios. Tenían que defender la esclavitud rechazando el respeto por la igualdad humana. Fue una defensa a la que se dedicaron con placer.

Resolver la paradoja a favor del trabajo libre: Lincoln y el ideal agrario

Este robusto republicanismo esclavista hizo insostenible la ambivalencia de la generación de Jefferson. Afirmó y defendió provocadoramente la libertad republicana como un privilegio, un valor aplicable solo a una clase de personas. Cualquier respuesta coherente contra este argumento tenía que desarrollar un lenguaje a través del cual expresar la universalidad potencial de la libertad republicana. Y esto significaba resolver la paradoja de la esclavitud y la libertad de otra manera: mostrando que la independencia era una condición que no presuponía la esclavitud. Los pasos intelectuales claves no se redujeron al ensalzamiento de un tipo de trabajo libre que todos pudieran disfrutar, sino que trataron de mostrar cómo la existencia de la esclavitud amenazaba la independencia.

El discurso de Abraham Lincoln a los granjeros de Wisconsin de 1859 probablemente sea el ejemplo más famoso de esta rearticulación de la libertad republicana. Los discursos de Lincoln, forjados en el ardor de la lucha seccional, profundizan y se centran en determinados aspectos de la ideología del trabajo libre que se habían mantenido hasta la fecha en un nivel de suposiciones inarticuladas. El conocido ideal agrario de la independencia del propietario libre, que vibra en la imaginación jeffersoniana y en cierto sentido en la de Cicerón y en la de Aristóteles, se encuentra aquí puesto al servicio de un ideal universal *en contra de* la esclavitud. A pesar de que el público inmediato de Lincoln sea un grupo de ciudadanos-campesinos del Medio Oeste estadounidense, el contexto clave es la defensa del esclavismo por parte de los propietarios esclavistas, especialmente el famoso discurso de Hammond sobre la «chusma» pronunciado el año anterior.

Lincoln rechaza en su discurso «la teoría del "trabajo inferior" [que] supone que el trabajo y la educación son incompatibles».[205] Más bien, sostiene que «para combinar más eficazmente la educación —el pensamiento cultivado— con las labores agrícolas hay que partir del

principio de un trabajo bien hecho».[206] Este «trabajo bien hecho» no es un trabajo forzado, sino libre: una actividad llevada a cabo bajo el control del trabajador. Por trabajo libre Lincoln claramente no se refiere solo al «trabajo no esclavo», sino al granjero propietario e independiente: «El hombre prudente y sin fortuna que se inicia en el mundo trabajando por un salario, ahorra un excedente para comprar herramientas o tierra, después trabaja por su cuenta durante otro periodo […]. Así es, dicen sus partidarios, el trabajo *libre*».[207] El trabajo asalariado es, a lo sumo, una condición temporal que sirve de vía hacia el trabajo verdaderamente libre. Lincoln continúa: «Si alguien permanece toda su vida en la condición de trabajador asalariado, no es el sistema el que tiene la culpa; será debido a una naturaleza dependiente que así lo prefiere, o bien a imprevisión, desatino o gran infortunio».[208]

Lincoln expresa aquí un punto de vista que libera el trabajo libre e independiente de su asociación con el esclavismo. Tiene en mente una república de productores libres en la cual la independencia de cada ciudadano se garantiza a través de sus propios esfuerzos. Lo que hace al trabajo libre compatible con el desarrollo de una personalidad independiente es que, para el propietario individual, «las cabezas y las manos cooperen como amigos; y que cada cabeza dirija y controle un determinado par de manos».[209] Al poner el énfasis en los efectos educativos del trabajo libre, Lincoln invierte (y se apropia deliberadamente de) la teoría clásica esclavista sobre la independencia y la virtud. El gran beneficio de «combinar en forma provechosa y agradable el trabajo con el pensamiento culto»[210] es que produciría una ciudadanía en alerta contra «la opresión, cualquiera sea la forma que adopte».[211] Aquellos que puedan controlar su trabajo siempre estarán preocupados por los que intentan vivir del trabajo dependiente de otros.

Si la idea de que la república necesita una clase de propietarios independientes es conocida desde Jefferson, y antes que él, desde Cicerón y

Aristóteles, la intervención de Lincoln sobresale porque proporcionó una voz pública a una reinterpretación de la relación entre el productor libre y la libertad republicana. No solo abogó por las ventajas del trabajo libre, sino que defendió también su incompatibilidad con la esclavitud. Si la independencia en sentido pleno solo podía ser disfrutada por el trabajador libre, entonces la esclavitud minaba la libertad republicana. La ociosidad corrompía al desembridado propietario de esclavos tanto como la extrema dependencia oprimía al esclavo. A este último le faltaba una voluntad propia; pero el primero fracasaba a la hora de desarrollar la suya. Ambos eran dependientes a su manera. Una sociedad esclavista carecía de independencia, y por eso «los valores más queridos de la concepción del trabajo libre [...], todos ellos parecían ser negados en el Sur».[212] Esta es la famosa «concepción política antiesclavista»,[213] que vinculaba los males del esclavismo con los intereses e ideales de los que no eran esclavos, sobre todo a través del argumento de que la esclavitud amenazaba el trabajo libre allá donde existiese aquella.[214] Solo durante el siglo XIX emergió este ideal del trabajo libre con derechos de propiedad como un ideal separado y autoconsciente que se oponía al trabajo esclavo en cualquier parte de la comunidad política en que este pudiera aparecer. La lucha para articular esa forma de pensamiento sobre la libertad republicana fue el primer paso de cara a superar la paradoja de la esclavitud y la libertad.

Conclusión: las contradicciones internas del trabajo libre

Reconsiderando los límites del neorrepublicanismo

Los investigadores contemporáneos han otorgado una importancia central al concepto de independencia en sus intentos por revivir una teoría republicana de libertad. Pese a que reconocen los orígenes del concepto en una sociedad esclavista, los neorrepublicanos no han aclarado qué implica

decir que este concepto de libertad «trasciende sus orígenes».[215] No han explicado cómo es posible que la teoría republicana haya superado su conexión intrínseca y originaria con el esclavismo, ni han dado cuenta de los problemas conceptuales que emergen en ese proceso. Más en concreto, los académicos «neorromanos» o bien han presentado su relación con la esclavitud en términos puramente conceptuales, como una manera de clarificar el significado de la libertad, o bien se han centrado en la recuperación de la libertad republicana durante la modernidad temprana en determinadas disputas sobre cuestiones políticas, pero no económicas.[216]

Este capítulo nos ha mostrado los pasos por los que la teoría republicana de la libertad comenzó a «trascender sus orígenes» vinculados a la institución de la esclavitud. Si originalmente la independencia del ciudadano era lo opuesto a nivel conceptual al esclavismo precisamente porque presuponía la esclavitud de otros, este hecho se convirtió en una paradoja cuando los modernos intentaron volver compatibles sus ideales políticos con la igualdad humana. En el esfuerzo por universalizar la libertad republicana esa presuposición se convirtió en una oposición. La institución del esclavismo pasó de ser una condición de la libertad a convertirse en una amenaza a esta.

El motivo de reconstruir esta paradoja (y los distintos intentos de resolverla) es que nos pone sobre aviso de una cuestión teorética importante, aunque poco percibida. Cabe recordar que se supone que una de las virtudes de la teoría republicana de la libertad es su capacidad para «articular malestares que van mucho más allá de las quejas de sus comunidades fundadoras»,[217] y que posee este poder porque «la esclavitud y el sometimiento son los grandes males, y la independencia y el estatus, los supremos bienes».[218] En la medida en que el republicanismo ha demostrado esta potencia, lo ha hecho no tanto porque sea una teoría «negativa» o «positiva» de la libertad, como dicen sus actuales defensores, sino porque los republicanos han intentado *universalizarla*. Como hemos

visto, la «articulación de nuevos malestares» tomó la forma de intentar reivindicar la independencia *sin* presuponer «la esclavitud y el sometimiento» de otros. En esos esfuerzos históricos empezamos a apreciar no solo la manera en la que la libertad republicana trasciende sus orígenes, sino también su potencial crítico: un potencial que veremos en su máximo esplendor en los siguientes capítulos.

En suma, el objetivo de este capítulo era reivindicar la idea de que la literatura académica republicana pasa por alto de forma injustificada la paradoja de la esclavitud y la libertad. Esta paradoja juega un papel crucial en el desarrollo ideológico moderno del republicanismo y conduce a una defensa del trabajo libre. Al no conseguir reconocer la forma en la que el principio de igualdad —representado en las luchas reales contra la esclavitud— obligó al republicanismo a confrontar la naturaleza particularista de su ideal de independencia, los neorrepublicanos han pasado por alto problemas conceptuales e históricos fundamentales. Se han concentrado excesivamente en si una teoría de la libertad es positiva o negativa, y no han dicho casi nada sobre el papel que juega el trabajo en el pensamiento republicano.

El segundo momento de la paradoja: el trabajo asalariado

La narrativa que hemos construido hasta ahora da la impresión de que la paradoja de la esclavitud y la libertad trataba únicamente de la esclavitud en propiedad. Sin embargo, la paradoja tenía una segunda dimensión: el debate sobre el trabajo asalariado. Por ejemplo, en el discurso de Lincoln de 1859, el trabajador libre solo «trabaja a cambio de un salario durante un tiempo» antes de convertirse en un pequeño propietario. Hay una ambigüedad deliberada en esta formulación, que nos habla de la forma en la que los dos momentos de la paradoja se superponen. El discurso de Lincoln fue cuidadosamente elaborado para centrar la atención en la esclavitud del Sur. Parte de este cuidado retórico se reflejó en el hecho de que los trabajadores

y reformadores de la tierra del Norte habían abierto ya un segundo frente de conflicto contra la esclavitud, que se centraba en los trabajadores urbanos del norte industrial y en el destino de las tierras del Oeste. Lincoln participó en la contención de este segundo frente poniendo el énfasis en las «tierras libres», dando apoyo legislativo a las haciendas y centrando la atención en el peligro de la esclavitud del Sur.[219] A medida que nos movemos hacia la cuestión del trabajo asalariado, es apropiado terminar este capítulo con un vistazo de la controversia que subyace al discurso de Lincoln. Estos debates muestran la complejidad de la paradoja de la esclavitud y la libertad y marcan el tono de los siguientes capítulos.

El 1 de enero de 1831 el abolicionista William Lloyd Garrison publicó el primer número de *The Liberator*, que comenzaba con una reclamación que marcaría una época: «La emancipación inmediata de nuestra población esclava».[220] Garrison, el incondicionalmente radical, siempre se apresuró a luchar en todos los frentes posibles. Un lector que hubiese llegado a la tercera página del número inaugural de la revista habría descubierto un editorial titulado «TRABAJADORES», en el cual Garrison atacaba el intento de «inflamar las mentes de nuestras clases trabajadoras contra los más opulentos […] para reunirlos bajo el estandarte de un partido político; porque no es cierto que [los opulentos] hayan sido, en ningún momento, objeto de reprobación».[221] Garrison no malgastaba el tiempo en cuestiones secundarias que pertenecían a la reforma obrera del Norte. Mientras los militantes abolicionistas estaban convirtiendo la erradicación inmediata de la esclavitud del Sur en su célebre causa, los trabajadores a lo largo de todo el país estaban creando «partidos obreros», que ponían en la picota las desigualdades de riqueza y la «esclavitud salarial» de las fábricas. Tendremos oportunidad de hablar de esos «trabajadores» en el Capítulo 3. Baste por ahora señalar que Garrison los percibió como un peligro porque hablaban el mismo lenguaje de la abolición. Durante algunos años habían estado empleando epítetos como «servidumbre» y «opresión» para criticar

la forma en la que los trabajadores del Norte eran «consignados a un trabajo eterno y a una esclavitud sin fin».[222] Garrison estaba nervioso por controlar las fronteras discursivas, especialmente cuando estas arribaron a la retórica de la libertad, para que no se diluyese o desviase la atención de su causa.

Después de ese mes de enero, un tal «W» se opuso al editorial «TRABAJADORES» de Garrison:

> Existe una conexión muy estrecha entre los intereses del partido obrero y los tuyos propios. Tú te esfuerzas en atraer la atención de tus compatriotas sobre la injusticia de mantener a sus prójimos en la servidumbre y privarles de los frutos de su trabajo. Nosotros señalamos un objetivo similar, y la única diferencia es que se aplica a otra parte de nuestros prójimos.[223]

«W» habló de la esclavitud de los trabajadores en términos deliberadamente republicanos: «Esas clases trabajadoras que, aunque sean nominalmente libres, todavía son en gran medida, en Europa y en Estados Unidos, dependientes [*sic*] del poder y la voluntad de los ricos, los educados y los distinguidos».[224] Un trabajador «dependiente del poder y la voluntad» de otro era *la* definición republicana de esclavo. Garrison rechazó rápida y enérgicamente la afirmación de W de que los trabajadores no fuesen libres, llegando hasta el punto de culparles de su propia pobreza: «Allá donde los caminos a la riqueza, la distinción y la preeminencia están abiertos a todos, debe ser, por la naturaleza de las cosas, un sitio pleno de desigualdades. Si nuestros mecánicos no retienen la proporción debida de poder e influencia, es sencillamente su culpa».[225] Fuera lo que fuese lo que estaba mal en la pobreza industrial, no podía decirse que fuese el resultado de la falta de libertad de los propios trabajadores. Con el tiempo Garrison llegaría a aceptar que podía ser cierto que los trabajadores hicieran frente a una determinada injusticia, pero aun así rechazó una y otra vez que esa injusticia pudiese ser considerada una forma de ausencia de libertad. La concepción de la libertad de Garrison era voluntarista, era una cuestión de si uno podía o no podía consentir legalmente a un contrato de trabajo. El

trabajo asalariado era trabajo libre porque se basaba en un contrato voluntario. Y si era trabajo libre, entonces se podía responsabilizar a los trabajadores de su propia situación tanto como se podía hacer lo mismo con cualquier otro sector de la población libre; sobre todo teniendo en cuenta su mayor inclinación por el alcohol y el espectáculo, más que por la moderación y la prudencia.[226]

Garrison no era el único en esta línea. Para muchos líderes abolicionistas esa concepción voluntarista de la libertad se oponía a la republicana. William Jay, redactor de los estatutos de la Sociedad Antiesclavista Estadounidense [*American Antislavery Society*], describió la perspectiva del esclavo emancipado en los siguientes términos:

> Es libre, es su propio amo, no puede pedir nada más. Sin embargo, durante un tiempo, es absolutamente dependiente de su antiguo amo. No puede buscar a nadie más para comer, para vestirse o para alojarse. Su primer deseo, por tanto, es permanecer donde está, y recibe como un favor el permiso para trabajar al servicio del que, un día antes, había considerado como su opresor. Pero el trabajo no es el emblema de su servidumbre y la consumación de su miseria: al contrario, es la prueba de su libertad, porque es un trabajo voluntario. Por primera vez en su vida, es una parte firmante del contrato.[227]

Jay pensaba, en claro y vívido contraste con los críticos republicanos de la esclavitud salarial, que la dependencia económica, incluso la «dependencia absoluta», no era una falta de libertad. La autopropiedad legal era suficiente para garantizar la libertad individual, una libertad que el esclavo valoraría de inmediato.

Este enfrentamiento precoz entre las perspectivas abolicionista y republicana sobre el trabajo libre determinaría la dinámica de las décadas por venir. Los argumentos sobre la esclavitud salarial no desaparecieron a pesar de que los partidos obreros fueran borrados del mapa. Permanecieron como una espina clavada entre los abolicionistas que intentaron controlar el lenguaje de la libertad para que solo la esclavitud en propiedad pudiera ser considerada la verdadera esclavitud. Este conflicto reprodujo a nivel del pensamiento las tensiones entre los críticos de la esclavitud de clase

trabajadora y los abolicionistas.[228] En las décadas de 1840 y 1850 la Asociación Nacional por la Reforma [*National Reform Association* o NRA] [229] exigía romper los monopolios sobre la tierra y distribuir tierras a todos los ciudadanos para eliminar la «esclavitud salarial», reemprendiendo así una batalla intelectual que iba desde *The Liberator* hasta el periódico de la NRA, *Young America*. El editor de *Young America*, George Henry Evans, se aseguró de que sus páginas promovieran ardiente y repetidamente el argumento de que los trabajadores sin tierras eran esclavos. Según relataba un artículo de junio de 1845, el trabajador sin tierra «debe pedir permiso para vivir […], es susceptible de ser defenestrado a voluntad de otro, por capricho de la avaricia, el egoísmo, el orgullo o el poder irrestricto».[230] Otro partidario de la NRA sostenía que los trabajadores asalariados están «acorralados y forzados a la dependencia respecto a las clases no productoras […]. [Un empleador] puede comprar la carne y los huesos del trabajador, y los trabajadores quedar totalmente dependientes de aquel».[231] Casi cada número de *Young America* desplegaba el conocido lenguaje republicano de la dependencia económica y del «capricho» del empleador para argumentar que los trabajadores sin tierra experimentaban la servidumbre como algo malo e incluso peor que la esclavitud en propiedad.

Abolicionistas destacados como Garrison y Wendell Phillips corrieron prestos a atacar a Evans y a sus compañeros reformadores. En septiembre de 1846, *The Liberator* publicó un debate entre Phillips y Evans del *Young America*, introduciendo un prefacio editorial escrito por Garrison que decía: «Quien no pueda diferenciar, o esté dispuesto a obnubilar, la distinción entre Esclavitud y Pobreza […] muestra ignorar los elementos básicos de la moralidad natural».[232] La pobreza estaba mal, pero no era lo mismo que la *esclavitud*. Los comentarios abolicionistas de Phillips seguían expresando alguna simpatía por los pobres libres pero rechazaban también su republicanismo. Phillips afirmó que Evans estaba a punto de «sacrificar los derechos de una raza en la vana esperanza de asegurarlos de forma más

fácil para otra».[233] En su respuesta, Evans reafirmaba la validez del concepto de «esclavitud salarial» sobre la base de que los trabajadores sin tierra estaban sometidos a la voluntad de sus empleadores. Solo la redistribución de tierras podría garantizar la verdadera libertad tanto para el esclavo en propiedad como para el esclavo asalariado: «Las medidas de Reforma Nacional no sustituirían simplemente una forma de esclavitud por otra, sino que reemplazarían todos los tipos de esclavismo por una libertad completa».[234] Los abolicionistas y los partidarios de la reforma agraria continuaron peleando durante toda la década. Los primeros seguían defendiendo sus visiones voluntaristas y rechazando la dependencia como marca de servidumbre. A menos que existiese una interferencia activa contra la voluntad de una persona, esa persona seguía siendo libre para firmar un contrato: «Nos parece abusar del lenguaje hablar de "esclavitud de los salarios"», escribió Garrison.[235] A lo cual respondió William West, un miembro de la NRA: «Puede que algunos crean que los esclavos asalariados trabajan cuando quieren y para quien quieren: que firman sus propios contratos, que están protegidos por las leyes, etc. Pareces ser uno de estos. No pondré en duda tu sinceridad […], [pero] en vez de ser libres para firmar sus propios contratos, no tienen la opción de firmar otro que no sea el que la amarga necesidad les obliga a firmar».[236] Esas diferencias ideológicas reflejaban diferencias prácticas. Garrison defendió con singular devoción la abolición inmediata, mientras que la NRA y otros grupos obreros defendieron que, dado que la opresión les afectaba directamente, era legítimo que esta atrajese su atención más que la esclavitud del Sur.[237]

He simplificado, por supuesto, toda esta historia. Sus términos cambiaron con el tiempo y según los emplearan los interlocutores. Por ejemplo, tiempo después Garrison llegó ocasionalmente a apostar por algún tipo de reforma obrera, y Wendell Phillips, después de la guerra de Secesión, se convirtió en un ardiente defensor de los obreros.[238] Algunos de los últimos discursos de Phillips emplean términos republicanos contra la opresión de los

trabajadores. Desde un punto de vista más general, determinados abolicionistas *aceptaron* la teoría republicana de la libertad, pero rechazaron el argumento de que los trabajadores asalariados fuesen dependientes en un sentido relevante.[239] Mientras tanto, muchos trabajadores abrazaban la causa abolicionista, incluyendo a algunos de los miembros de la NRA mencionados anteriormente. Sin embargo, mi simplificación tiene un propósito dentro del arco más amplio del relato que expongo en este libro: ayuda a reanimar lo que está en juego en la discusión ideológica sobre el trabajo asalariado. Como veremos en el capítulo siguiente, tanto la posición republicana como la voluntarista finalmente adoptaron formas diferentes, especialmente cuando el trabajo asalariado industrial ocupó el centro del escenario. Por un lado, resultó que los voluntaristas seguidores de Garrison no tenían una posición estática o invariable respecto a la teoría republicana. Con el tiempo se hizo posible defender que la autopropiedad legal *era* la independencia económica porque garantizaba que ningún trabajador fuera dependiente de ningún empleador *en particular*. Esta sería la teoría republicana *laissez-faire* que apareció a finales del siglo XIX. Por otro lado, como veremos en los Capítulos 3 y 4, la crítica del trabajo asalariado por parte de los partidarios de la NRA resultó ser la última bocanada de un republicanismo agrario que, con el paso del tiempo, se acabaría por convertir en un robusto republicanismo obrero. Lo que impulsaba ambos desarrollos intelectuales fue el intento de responder a la pregunta de si el trabajo asalariado reconstituyó la paradoja de la esclavitud y la libertad o si encarnaba la promesa del trabajo libre universal. El conflicto regional sobre el primer momento de esta paradoja —la posesión de esclavos en propiedad— fue asimismo la crisálida que albergó el segundo momento.

En torno a la década de 1850, el recrudecimiento de las líneas ideológicas que separaban Norte y Sur impuso un tipo de tregua entre los abolicionistas y los distintos reformadores agrarios y obreros, en la medida en que se

unieron bajo la causa republicana. Lincoln omitió la discusión al aceptar que el trabajo asalariado no era trabajo completamente libre, pero también al centrar la atención de los trabajadores del Norte sobre el peligro inmediato del esclavismo en el Sur. Una vez que se abolió la esclavitud, esta omisión ya no era sostenible. El desafío de la esclavitud salarial volvería, una vez más, al primer plano.

---

[62] M. de Voltaire, «Slaves», en *A Philosophical Dictionary, vol. 2, Londres, W. Dugdale, 1843 [1764],* p. 460 [trad. cast.: *Diccionario filosófico,* 2 vols., Valencia, Prometeo, 1950].

[63] Benjamin Constant, «The Liberty of the Ancients as Compared with That of the Moderns», en Biancamaria Fontana (ed.), *Constant: Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988 [1816], p. 314 [trad. cast.: *Sobre el espíritu de conquista. Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*, Madrid, Tecnos, 2002].

[64] John C. Calhoun, «Speech on the Reception of Abolition Petitions», en Eric L. McKitrick (ed.), *Slavery Defended: The Views of the Old South*, Nueva York, Columbia University Press, 1963 [1837], p. 14.

[65] McNeill, *The Labor Movement: The Problem of to-Day*, pp. 3–4.

[66] Moses Finley, «Between Slavery and Freedom», *Comparative Studies in Society and History* 6, núm. 3, 1964, p. 244.

[67] *Ibid.*, pp. 238–241.

[68] *Ibid.*, pp. 244–247.

[69] *Ibid.*, p. 245. Véase también Orlando Patterson, *Freedom Vol. 1: Freedom in the Making of Western Culture*, Nueva York, Basic Books, 1991, pp. 1–44.

[70] Moses Finley, «Was Greek Civilization Based on Slave Labour?», en M. I. Finley (ed.), *Slavery in Classical Antiquity: Views and Controversies*, Cambridge, W. Heffer & Sons Ltd., 1960; Ellen Meiksins Wood, *Peasant-Citizen and Slave: The Foundations of Athenian Democracy*, Londres, Verso, 1988, pp. 42–80 [trad. cast.: *De ciudadanos a señores feudales. Historia social del pensamiento político desde la Antigüedad a la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2011]; Peter Garnsey, «Non-Slave Labour in the Roman World», *Cambridge Philological Society, Supplementary Volume,* núm. 6, 1980, pp. 34–47; Peter Garnsey, «Peasants in Ancient Roman Society», en Walter Scheidel (ed.), *Cities, Peasants and Food in Classical Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 91–106; Keith Hopkins, *Conquerors and Slaves*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 99–132 [trad. cast.: *Conquistadores y esclavos*, Barcelona, Edicions 62, 2002]; Patterson, *Freedom Vol. 1*, pp. 80–81; J. E. Skydsgaard, «The Disintegration of the Roman Labour Market and the Clientela Theory», en Karen Ascani (ed.), *Studia Romana in Honorem Petri Krarup Septuagenarii*, 1976, pp. 44–48.

[71] Patterson, *Freedom Vol. 1*, p. 70. Véase también Finley, «Was Greek Civilization Based on Slave Labour?», p. 154.

[72] Además de las referencias anteriores, véase Andrew Lintott, «Citizenship», en Andrew Erskine (ed.), *A Companion to Ancient History*, West Sussex, Blackwell, 2009, pp. 515–517; Andrew Lintott, *Judicial Reform and Land Reform in the Roman Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 5, 34–39, 41–43; G. E. M. de Ste. Croix, «Review: Slavery», *The Classical Review* 7, núm. 1, 1957, pp. 58–59; Moses Finley, *The Ancient Economy*, Berkeley, University of California Press, 1999, pp. 95–122 [trad. cast.: *La economía de la Antigüedad*, México, D. F., FCE, 2003]; Patterson, *Freedom Vol. 1*, pp. 212–219.

[73] Algunos representantes de este punto de vista son Chester G. Starr, «An Overdose of Slavery», *The Journal of Economic History* 18, núm. 1, 1958, pp. 17–32; A. H. M. Jones, «Slavery in the Ancient World», en *Slavery in Classical Antiquity: Controversies and Debates*, pp. 1–16.

[74] Finley, «Was Greek Civilization Based on Slave Labour?», p. 151.

[75] Véase, por ejemplo, Finley, *The Ancient Economy*, p. 79; Finley, «Between Slavery and Freedom», pp. 238–239, 42–44; Michael H. Jameson, «Agriculture and Slavery in Classical Athens», *The Classical Journal* 73, núm. 2, 1977–1978; Patterson, *Freedom Vol. 1*, pp. 64–81, 203–226.

[76] Aparte de las fuentes ya citadas, véase también W. L. Westermann, «Slavery and the Elements of Freedom», en *Slavery in Classical Antiquity: Views and Controversies*, pp. 17–32; Garnsey, «Non-Slave Labour in the Roman World». Nadie pone en cuestión el uso extensivo de esclavos en la minería y la industria urbana. Existe más desacuerdo sobre su rol en la agricultura. Al parecer, en determinadas zonas de Roma el trabajo esclavo en el gran latifundio desplazó al trabajo «libre» e independiente de los campesinos; véase Garnsey, «Non-Slave Labour in the Roman World»; Garnsey, «Peasants in Ancient Roman Society»; Lintott, *Judicial Reform and Land Reform in the Roman Republic*, pp. 41–49, 55–58.

[77] Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, Nueva York, Viking Press, 1980, pp. 89–90.

[78] Claude Mossé, *The Ancient World at Work*, Nueva York, W. Norton & Company, 1969, p. 49 [trad. cast.: *El trabajo en Grecia y Roma*, Torrejón de Ardoz, Akal, 1980]. Finley apunta que «después de Solón, la servidumbre por deudas y otras formas no esclavistas de trabajo involuntario dejaron de existir en el Ática», Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, p. 87; Josiah Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1990, pp. 60–64. Asimismo, en la temprana república romana «la servidumbre por deudas se ilegalizó en Roma en el año 326 a. C.», Hopkins, *Conquerors and Slaves*, p. 22. Véase también Lintott, *The Constitution of the Roman Republic*, pp. 36–37; Claude Nicolet, *The World of the Citizen in Republican Rome*, Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 149–153, 317–324; Patterson, *Freedom Vol. 1*, pp. 66–67, 204–209.

[79] Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, p. 90.

[80] Hopkins, *Conquerors and Slaves*, p. 114.

[81] *Ibid.*

[82] Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, p. 90.

[83] Hopkins, *Conquerors and Slaves*, p. 114.

[84] Josiah Ober explica para el caso de Atenas: «Al debilitar los lazos de nacimiento en la cúspide del orden social y fortalecerlos en el fondo, Solón podía esperar razonablemente alcanzar una estabilidad social a largo plazo. Definir los derechos de ciudadanía en términos de libertad personal separaba los intereses de los pobres de los intereses de los esclavos extranjeros». Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens*, p. 63, en general pp. 59–65.

[85] Fisher, *Slavery in Classical Greece*, Londres, Bristol Classical Press, 1998, p. 1.

[86] Citado en Skinner, «A Third Concept of Liberty», p. 248. Véanse las *Instituciones de Justiniano.*

[87] Finley, «Between Slavery and Freedom», p. 233.

[88] Pettit, *Republicanism*, p. 132.

[89] Cicerón, *Los deberes*, Madrid, Gredos, 2014, II.63; Cicerón, *Sobre la República*, Madrid, Gredos, 1984, I.50.

[90] Sin ir más lejos, véanse los ejemplos de Cicerón en Arthur Albert Rupprecht Jr., «A Study of Slavery in the Late Roman Republic from the Works of Cicero», Tesis Doctoral, University of Pennsylvannia, 1960, pp. 173–186.

[91] Los críticos expusieron códigos éticos para los amos de esclavos, o defendieron que los esclavos deberían ser virtuosos a pesar de su servidumbre. Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, pp. 53–63, 75–86, 237–243; Finley, «Between Slavery and Freedom», p. 244.

[92] Finley, *The Ancient Economy*, pp. 80–84; Finley, «Between Slavery and Freedom», p. 236.

[93] Sobre Roma, Garnsey, «Non-Slave Labour in the Roman World»; Skydsgaard, «The Disintegration of the Roman Labour Market and the Clientela Theory». Sobre Grecia, Fisher, *Slavery in Classical Greece*, p. 45; Jameson, «Agriculture and Slavery in Classical Athens», p. 139.

[94] Sandel, *Democracy's Discontent*, p. 169.

[95] Aristóteles, *Política*, Madrid, Alianza, 2012, 1275a23.

[96] *Ibid.*, 1277a25. (He preferido alterar la traducción de Carlos García Gual que opta por el término «mandar» y recuperar el viejo término «gobernar» siguiendo en esto a otros traductores. [*N. de T.*]).

[97] *Ibid.*, 1332a39–1332a40.

[98] *Ibid.*, 1254a6–1255b15.

[99] *Ibid.*, 1254b21–1254b23.

[100] *Ibid.*, 1255b12–1255b13.

[101] *Ibid.*, 1260a42–1260b1.

[102] Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Gredos, 1990, 1367a31–1367a32.

[103] Aristóteles, *Política*, 1277a32, 1277b6–1277b7.

[104] *Ibid.*, 1337b13–1337b14.

[105] *Ibid.*, 1337b11.

[106] Finley, *The Ancient Economy*, p. 41; Finley, «Between Slavery and Freedom», p. 239.

[107] Aristóteles, *Política*, 1328b37–1329a1.

[108] *Ibid*., 1318b6–1319a19.

[109] *Ibid*., 1292b28, 1295a25–1296b1.

[110] Fisher, *Slavery in Classical Greece*, pp. 40–41; Jameson, «Agriculture and Slavery in Classical Athens».

[111] Wood, *Peasant-Citizen and Slave: The Foundations of Athenian Democracy*, pp. 81–83.

[112] Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, p. 87; Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens*, pp. 61–62.

[113] Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens*, pp. 129–130; Jameson, «Agriculture and Slavery in Classical Athens», especialmente pp. 132–141; Patterson, *Freedom Vol. 1*, pp. 72–79; Fisher, *Slavery in Classical Greece*, pp. 100–103; Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens*, pp. 274–279.

[114] Compárese Wood, *Peasant-Citizen and Slave: The Foundations of Athenian Democracy*, pp. 42–80; Finley, «Was Greek Civilization Based on Slave Labour?»; Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens*, pp. 61–62; Patterson, *Freedom Vol. 1*, pp. 76–81.

[115] Fisher, *Slavery in Classical Greece*, pp. 45–46; Jameson, «Agriculture and Slavery in Classical Athens», pp. 40–46; Finley, «Between Slavery and Freedom»; Patterson, *Freedom Vol. 1*, pp. 64–81.

[116] Mogens Herman Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Oxford, Blackwell, 1991 [trad. cast.: La democracia ateniense en la época de Demóstenes, Madrid, Capitán Swing, 2022].

[117] Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens*, p. 61.

[118] Por ejemplo, Quentin Skinner, «The Republican Ideal of Political Liberty», en *Machiavelli and Republicanism*, pp. 292–309; Fergus Millar, *The Roman Republic in Political Thought*, Lebanon, NH, University Press of New England, 2002.

[119] *Instituciones de Justiniano*, I.iii.2.

[120] Skinner, «Machiavelli's Discorsi and the Pre-Humanist Origins of Republican Ideas».

[121] Salustio, *Conjuración de Catilina*, Madrid, Gredos, 1983, I. IV. Véase también Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, Madrid, Gredos, 1987, I.III.

[122] Cicerón, *Los deberes*, I.150.

[123] *Ibid.*, I.151.

[124] Lo que quiere decir Cicerón es evidente por el contexto, en el cual sostiene que la agricultura es la mejor de las ocupaciones solo después de haber enumerado todas las demás, desde las profesiones de menor estatus hasta el «pequeño comercio» y los grandes mercaderes, hasta llegar, finalmente, a la «agricultura» o riqueza inmobiliaria, *Ibid*., I. 150-151.

[125] Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, I.3.

[126] Es destacable que tanto Salustio como Cicerón están disculpándose por hacer algo (escribir) que puede ser confundido con trabajo en vez de con actividades políticas. Ofrecen sus escritos como el mejor servicio que pueden hacer a la república en su fase de declive. Cicerón, *Los deberes*, II.5; Salustio, *Conjuración de Catilina*, I.III-IV. Por reafirmarnos, pueden encontrarse muchos ejemplos de Cicerón elogiando las virtudes viriles, autónomas y marciales del trabajo agrícola frente al comercio o la industria urbana. Cicerón, *Sobre la república*, II.7; Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, Madrid, Gredos, 1999, II.99; Cicerón, «On Old Age», en *On Old Age, on Friendship, on Divination* (1923), pp. 56–61 [trad. cast.: *De Senectute*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2018]; Paul A. Brunt, «The Roman Mob», *Past & Present*, núm. 35, 1966, p. 24; Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, pp. 96–97. Pero cuando Cicerón celebra «¡los pastos rebosantes de ganado y la vida plena de los bosques!» (*Sobre la naturaleza de los dioses*) o cuando hipotetiza que «ninguna vida puede ser más feliz que la del granjero» (*De Senectute*) habla o bien como observador (no como trabajador) que disfruta del «encanto» del ídolo pastoril, o bien como una persona mayor que ya no es capaz de participar en la vida pública.

[127] Garnsey, «Peasants in Ancient Roman Society»; Hopkins, *Conquerors and Slaves*, pp. 109–114; Lintott, *Judicial Reform and Land Reform in the Roman Republic*, pp. 5, 41–43.

[128] Cicerón, *Sobre la República*, II.69a.

[129] Esto significa que el pueblo tiene una supremacía formal, pero el Senado tiene la autoridad moral. Cicerón, *Las leyes*, Madrid, Gredos, 2007, III.28, III.25; Lintott, *The Constitution of the Roman Republic*, pp. 65–93, 222–223, 230–232; Malcolm Schofield, «Cicero's Definition of Res Publica», en J. G. F. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher: Twelve Papers*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

[130] Cicerón, *Las leyes*, III.25.

[131] *Ibid.*

[132] *Ibid*., II.26 y 30, en general, 19–69. Para Cicerón sobre la cuestión de la propiedad véase Cicerón, *Los deberes*, II.78–79, II.82–84, III.30–31; Nelson, *The Greek Tradition in Republican Thought*, pp. 57–59; Lintott, *The Constitution of the Roman Republic*, pp. 220–232; Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, pp. 105–119.

[133] Cicerón, *Los deberes*, I.13.

[134] Cicerón, *Sobre la República*, III.29.

[135] Susan Treggiari, «The Freedmen of Cicero», *Greece & Rome* 16, núm. 2, 1969; Skydsgaard, «The Disintegration of the Roman Labour Market and the Clientela Theory», pp. 47–48; Rupprecht, «A Study of Slavery in the Late Roman Republic from the Works of Cicero», pp. 88–118, 188–189.

[136] Véase también Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, pp. 40–43.

[137] Andrew Lintott, *The Constitution of the Roman Republic*, pp. 213–232.

[138] Nicolet, *The World of the Citizen in Republican Rome*, p. 320.

[139] Peter Garnsey, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire,* Oxford, Oxford University Press, 1970, p. 263; Wirszubski, *Libertas as a Political Idea at Rome During the Late*

Republic and Early Principate, pp. 9–15; Nicolet, *The World of the Citizen in Republican Rome*, pp. 207–324. También Brunt, «The Roman Mob»; Patterson, *Freedom Vol. 1*, pp. 203–226; Elizabeth Rawson, «The Ciceronian Aristocracy and Its Properties», en M. I. Finley (ed.), *Studies in Roman Property*, Cambridge, Syndics of the Cambridge University Press, 1976.

[140] Nicolet, *The World of the Citizen in Republican Rome*, p. 318. También Cicerón, *Los deberes*, xxv; Patterson, *Freedom Vol. 1*, pp. 219–226; Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, pp. 22–29.

[141] Wirszubski, *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, p. 11.

[142] Nicolet, *The World of the Citizen in Republican Rome*, p. 320.

[143] Véase también Kapust, «Skinner, Pettit and Livy: the Conflict of the Orders and the Ambiguity of Republican Liberty», pp. 377–401. Volveré sobre este carácter defensivo de la libertad romana al final del Capítulo 4.

[144] Nicolet, *The World of the Citizen in Republican Rome*, pp. 319–324. Véase en general Lintott, *The Constitution of the Roman Republic*, pp. 33–34, 152–157.

[145] Cicerón, *Sobre la República*, I.48–50; Cicerón, *Las leyes*, III.28; Lintott, *The Constitution of the Roman Republic*, pp. 40–43, 63–64, 199–208; Schofield, «Cicero's Definition of Res Publica». Millar añade «un concepto más amplio, el requisito de publicidad, de que toda una serie de actos públicos deberían tener lugar "bajo la mirada del *populus romanus*"», Millar, *The Roman Republic in Political Thought*, p. 6.

[146] Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*, Madrid, Gredos, 1997, 8.28.

[147] Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, p. 79; Hopkins, *Conquerors and Slaves*, pp. 22, 114; Lintott, *The Constitution of the Roman Republic*, pp. 36–37; Patterson, *Freedom Vol. 1*, pp. 208–209.

[148] Lintott, *The Constitution of the Roman Republic*, pp. 38–40, y en general 40–64, 199–213; Millar, *The Roman Republic in Political Thought*, pp. 27–36.

[149] Lintott, «Citizenship», pp. 515–517; Lintott, *Judicial Reform and Land Reform in the Roman Republic*, p. 36; Mossé, *The Ancient World at Work*, p. 49.

[150] Lintott, *Judicial Reform and Land Reform in the Roman Republic*, pp. 41–43, 55–57. Cicerón consideraba que los planes para redistribuir la tierra eran arbitrarios y tiránicos. Véase nota al pie 130.

[151] El autor emplea aquí el concepto *freehold*. En el derecho anglosajón el *freeholding* es una forma de propiedad de la tierra (o de un interés o un bien vinculado a esta) más o menos incondicional, esto es, dependiente de una sola entidad personal o jurídica y sin límite de tiempo, aunque va siempre ligada a otro tipo de limitaciones (como obligaciones de herencia en línea familiar). Se contrapone a otras formas de propiedad de la tierra, como el *leasehold*, donde un periodo temporal determinado limita ese derecho de propiedad, o el famoso *copyhold*, que era un tipo de propiedad consuetudinaria en la que el *lord of the manor* arrendaba una tierra con obligaciones para el inquilino, esto es, el campesino pobre. Dadas sus características el *freehold* se asociaba

tradicionalmente al ciudadano libre o *freeman*. Puede consultarse al respecto el *Black's Law Dictionary (Ninth Edition)*, edición de Brian A. Garner, Saint Paul, MN, Thomson Reuters (*N. de T.*).

[152] Garnsey, «Peasants in Ancient Roman Society», pp. 96–105; Garnsey, «Non-Slave Labour in the Roman World», pp. 35–40; Nicolet, *The World of the Citizen in Republican Rome*, pp. 17–47.

[153] Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, p. 84; Hopkins, *Conquerors and Slaves*, p. 22.

[154] Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, p. 90. También Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, pp. 1–21, 240–243.

[155] Langdon Byllesby*, Observations on the Sources and Effects of Unequal Wealth*, Nueva York, Lewis J. Nichols, 1826, p. 9.

[156] St. George Tucker, «A Dissertation on Slavery, in Blackstone's Commentaries», en Philip B. Kurland y Ralph Lerner (eds.), *The Founders' Constitution*, Chicago, University of Chicago Press, 1986 [1803].

[157] Edmund Morgan, «Slavery and Freedom: The American Paradox», *The Journal of American History* 59, núm. 1, 1972, p. 29.

[158] Douglass G. Adair, *The Intellectual Origins of Jeffersonian Democracy: Republicanism, the Class Struggle, and the Virtuous Farmer*, Lanham, MD, Lexington Books, 1964 [1943], p. 30. A pesar de que la naturaleza del republicanismo en los primeros momentos de la república es compleja y está a debate, sigue vigente la explicación estándar, véase Wood, *The Creation of the American Republic*. Véase también Joyce Appleby, *Capitalism and a New Social Order: The Republican Vision of the 1790s*, Nueva York, New York University Press, 1984.

[159] Véase también Edmund Morgan, *American Slavery, American Freedom,* Nueva York, W. W. Norton & Co., 1975, pp. 293–387; Jameson, «Agriculture and Slavery in Classical Athens», 122 nota 3, 39 nota 84; Robert E. Shalhope, «Thomas Jefferson's Republicanism and Antebellum Southern Thought», *The Journal of Southern History* 42, núm. 4 (10 de diciembre de 2007), pp. 529–556.

[160] Thomas Jefferson, «Notas sobre Virginia», en *Escritos políticos*, Madrid, Tecnos, 2014, p. 247.

[161] *Ibid.*, p. 248.

[162] *Ibid.*

[163] James Madison, «James Madion, Note to His Speech on the Right of Suffrage», en *The Founders' Constitution* [1821].

[164] *Ibid.*

[165] Madison, citado en Adair, *The Intellectual Origins of Jeffersonian Democracy*, p. 159.

[166] *Ibid.*, pp. 39–56, 153–164; Morgan, «Slavery and Freedom: The American Paradox».

[167] Jefferson, «Notas sobre Virginia», p. 248.

[168] *Ibid*., p. 247.

[169] Tal y como señala Appleby, a diferencia de los antiguos, donde las virtudes de la vida agraria estaban vinculadas a la producción autosuficiente, Jefferson identificó al ciudadano pequeño agricultor independiente [*free-holding*] con el progreso y la producción para el mercado global. Joyce

Appleby, «The 'Agrarian Myth' In the Early Republic», en *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1992; Joyce Appleby, «Republicanism in Old and New Contexts», *The William and Mary Quarterly* 43, núm. 1, 1986. Esto contrasta con la lectura que hace Pocock de Jefferson, que lo ve como uno de los últimos teóricos de la virtud opuesta al comercio en la tradición humanista cívica, véase Pocock, *The Machiavellian Moment*, pp. 529–543.

[170] Morgan, «Slavery and Freedom: The American Paradox», p. 14.

[171] *Ibid.*, p. 10.

[172] Alexander Graydon, abogado de clase alta de Filadelfia, citado en Ronald Schultz, *The Republic of Labor: Philadelphia Artisans and the Politics of Class, 1720–1830*, Nueva York, Oxford University Press, 1993, p. 53.

[173] James Madison, «Número 10», en A. Hamilton, J. Madison y J. Jay, *El Federalista*, Madrid, Akal, 2015, p. 144.

[174] Adair y Morgan señalan que Jefferson y Madison, como Aristóteles y Cicerón, estaban particularmente preocupados por la estabilidad de las repúblicas comerciales agrarias. Vieron a los *freeholders* como ciudadanos autosuficientes, ligeramente apáticos y no sumamente activos. Adair, *The Intellectual Origins of Jeffersonian Democracy*, pp. 79 nota 16, 153–164; Morgan, *American Slavery, American Freedom*, pp. 293–315; Morgan, «Slavery and Freedom: The American Paradox», pp. 23–29.

[175] Morgan, «Slavery and Freedom: The American Paradox», p. 29. Véase también la fascinante explicación de Morgan sobre el problema de la temprana escasez de mano de obra y el cambio en la concepción de los africanos como miembros de una sociedad colonial con derechos a la creencia en su diferencia racial. Morgan, «Slavery and Freedom: The American Paradox», pp. 15–29.

[176] Compárese Thomas Jefferson, «Letter to Edward Coles», en Joyce Appleby y Terence Ball (eds.), *Thomas Jefferson: Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999 [1814] [trad. cast.: «A Edward Coles», en Thomas Jefferson, *Escritos politicos*, pp. 534–537]; Jefferson, «Notas sobre Virginia», pp. 132–139; Thomas Jefferson, «To Dr. Edward Bancroft, Jan. 26, 1789», en *Thomas Jefferson: Political Writings* [1789].

[177] Thomas Jefferson, «To John Holmes, April 22, 1820», en *Thomas Jefferson: Political Writings* [1820], p. 496 [trad. cast.: «A John Holmes», en Thomas Jefferson, *Escritos politicos*, pp. 580–581].

[178] Compárese Jefferson, «Letter to Edward Coles»; Jefferson, «Notas sobre Virginia», pp. 132–139; Jefferson, «To Dr. Edward Bancroft, Jan. 26, 1789».

[179] Véase respectivamente Jefferson, «Letter to Edward Coles»; Jefferson, «To John Holmes, April 22, 1820»; y Jefferson, «Notas sobre Virginia», p. 139; Thomas Jefferson, «To Dr. Thomas Humphreys», en *Thomas Jefferson: Political Writings* [1817]; Thomas Jefferson, «To St. George Tucker, August 28, 1797», en *Thomas Jefferson: Political Writings* [1797].

[180] Que los esclavos podían destruir la libertad republicana en una sangrienta guerra racial era una ansiedad frecuentemente expresada por la nobleza terrateniente. Jefferson era, sin duda, una de las fuentes de la famosa afirmación de Tocqueville de que «el peligro más o menos lejano, pero inevitable, de una lucha entre los negros y los blancos que pueblan el sur de la Unión se presenta constantemente como una pesadilla ante la imaginación de los americanos», Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, Barcelona, RBA, 2005 [1850], p. 332.

[181] Por ejemplo, James Sullivan, «James Sullivan to Jeremy Belknap», en *The Founders' Constitution*, [1795]; Tucker, «A Dissertation on Slavery, in Blackstone's Commentaries».

[182] Jefferson, «Letter to Edward Coles», p. 493.

[183] Sullivan, «James Sullivan to Jeremy Belknap».

[184] Tucker, «A Dissertation on Slavery, in Blackstone's Commentaries».

[185] *Ibid.*

[186] Es remarcable que los últimos defensores de la esclavitud sacasen partido de la impracticabilidad de los diferentes planes de emancipación a largo plazo como una prueba de la mala fe de la generación anterior, por ejemplo, Thomas Dew, «Review of the Debate in the Virginia Legislature», en *Slavery Defended: The Views of the Old South* [1832].

[187] La naturaleza del discurso esclavista anterior a 1830 está, de alguna manera, más debatida. El importante estudio de Larry Tise rompió con la literatura académica precedente al sostener que no existía nada específicamente distintivo sobre los argumentos esclavistas del Sur, y al descubrir que los defensores de la esclavitud en el Norte eran casi tan enérgicos como sus compañeros del Sur. Larry E. Tise, *Proslavery: A History of the Defense of Slavery in America, 1701–1840*, Atenas, University of Georgia Press, 1987.

[188] Calhoun, «Speech on the Reception of Abolition Petitions», pp. 12–16; Tise, *Proslavery: a History of the Defense of Slavery in America, 1701–1840*, pp. 347–362.

[189] David Montgomery, *Citizen-Worker: The Experience of Workers in the United States with Democracy and the Free Market During the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 126 [trad. cast.: *El ciudadano trabajador. Democracia y mercado libre en el siglo XIX norteamericano*, México D. F., Instituto de Investigaciones Dr. José Mª Luis Mora, 1997]. Véase también Leon Fink, «From Autonomy to Abundance: Changing Beliefs About the Free Labor System in Nineteenth-Century America», en Stanley L. Engerman (ed.), *Terms of Labor: Slavery, Serfdom and Free Labor*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1999, pp. 122–123. La contradicción de un republicanismo agrario reflejado en la defensa de la agricultura comercial ligada a los circuitos globales de comercio ha atraído la atención de toda una serie de críticos. Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America*, Nueva York, Harcourt, Brace & World, Inc., 1955, pp. 145–200 [trad. cast.: *La tradicion liberal en los Estados Unidos: una interpretación del pensamiento político estadounidense desde la Guerra de Independencia*, México D. F., FCE, 1994]; Appleby, «The 'Agrarian Myth' In the Early Republic»; «Calhoun: Marx of the Master Class», en Richard Hofstadter, *The American*

Political Tradition and the Men Who Made It, Nueva York, Knopf, 1973, pp. 86–117 [trad. cast.: *La tradición política norteamericana y los hombres que la formaron*, México D.F., FCE, 1984].

[190] Calhoun, «Speech on the Reception of Abolition Petitions», p. 14.

[191] George Fitzhugh, «Sociology for the South» en *Slavery Defended: The Views of the Old South* [1854], p. 43.

[192] Dew, «Review of the Debate in the Virginia Legislature», pp. 32–33.

[193] George Fitzhugh, *Cannibals All!: Or, Slaves without Masters*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1988, p. 18.

[194] El término original en inglés es *mud-sill* —que recuerda al término francés *canaille*—, un concepto demófobo empleado en Estados Unidos para referirse a las personas que ocupan el escalafón más bajo de la sociedad. El vocablo incluye la connotación de que eso «debe» ser así, porque esas personas ejercen de sostén o cimiento del entero edificio social (*N. de T.*).

[195] James Henry Hammond, «Mudsill Speech», *The Congressional Globe* (4 de marzo de 1858), p. 962.

[196] J. D. B. Debow, «The Interest in Slavery of the Southern Non-Slaveholder», en *Slavery Defended: The Views of the Old South* [1860], pp. 174–175.

[197] Theophilus Fisk, *Capital Against Labor: An Address Delivered at Julien Hall, before the Mechanics of Boston, on Wednesday Evening, May 20*, Boston, Teophilus Fisk, 1835, p. 9; Edward Pessen, *Most Uncommon Jacksonians: The Radical Leaders of the Early Labor Movement*, Albany, State University of New York Press, 1967, pp. 92–94.

[198] David Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, Londres, Verso, 2007, pp. 75, y 74–77.

[199] Los propietarios de esclavos empleaban regularmente los escritos de los socialistas y de otros agitadores laborales en favor de la esclavitud del Sur. Debow, «The Interest in Slavery of the Southern Non-Slaveholder», pp. 173–174; Fitzhugh, «Sociology for the South», p. 42.

[200] Fitzhugh, *Cannibals All!: Or, Slaves without Masters*, p. 31; Calhoun, «Speech on the Reception of Abolition Petitions», pp. 13–14.

[201] Fitzhugh, *Cannibals All!: Or, Slaves without Masters*, p. 32; Hammond, «Mudsill Speech», p. 962.

[202] Hammond, «Mudsill Speech», p. 962.

[203] Sobre la «esclavitud en abstracto», véase Eugene D. Genovese, *The World the Slaveholders Made*, Nueva York, Pantheon, 1969, pp. 165–194.

[204] Calhoun, «Speech on the Importance of Domestic Slavery», pp. 18–19.

[205] Abraham Lincoln, «Discurso anual en la Sociedad Agrícola del estado de Wisconsin», en *Una casa dividida. Escritos y debates 1837-1861*, Buenos Aires, Tres Américas, 1965, p. 191. (En la edición en castellano que manejamos aquí se ha traducido *mud-sill* como «trabajo inferior», pero se trata del mismo término que nosotros hemos traducido como «chusma» [*N. de T.*]).

[206] *Ibid*., p. 193.

[207] *Ibid*., p. 190.

[208] *Ibid*.

[209] *Ibid*., p. 191.

[210] *Ibid*., p. 192.

[211] *Ibid*., p. 193.

[212] Eric Foner, *Free Soil, Free Labor, Free Men: The Ideology of the Republican Party before the Civil War*, Londres y Nueva York, Oxford University Press, 1971, p. 40.

[213] *Ibid*., p. 58.

[214] *Ibid*., pp. 40–72. Véase también Eric Foner, «Abolitionism and the Labor Movement», en *Politics and Ideology in the Age of the Civil War*, Oxford, Oxford University Press, 1980, pp. 57–76.

[215] Pettit, *Republicanism*, p. 133.

[216] Skinner, *Liberty before Liberalism*, pp. 5–6, 38–42; Skinner, «A Third Concept of Liberty», pp. 248–251.

[217] Pettit, *Republicanism,* p. 133.

[218] *Ibid*., p. 132.

[219] Sobre la absorción de las críticas del Norte del trabajo asalariado en el abolicionismo político en la década de 1850, véase Foner, «Abolitionism and the Labor Movement in Antebellum America», pp. 57–76.

[220] William Lloyd Garrison, «To the Public», *The Liberator,* núm. I (1 de enero de 1831), p. 1.

[221] William Lloyd Garrison, «Working Men», *The Liberator*, núm. 1 (1 de enero de 1831).

[222] William Heighton, *An Address to the Members of Trade Societies and to the Working Classes Generally: Being an Exposition of the Relative Situation, Condition, And Future Prospects of Working People in the United States of America. Together With a Suggestion and Outlines of A Plan, By which they may gradually and indefinitely improve their condition,* Londres, vendido en las dependencias de la Sociedad Cooperativa, reimpreso a partir de la edición de Filadelfia, 1827, p. 10. A partir de ahora, *An Address to the Members of Trade Societies and to the Working Classes Generally.*

[223] William Lloyd Garrison, «The Working Classes», *The Liberator* 1, núm. 5 (29 de enero de 1831).

[224] *Ibid.*

[225] *Ibid.*

[226] Por ejemplo, Garrison, «The Working Classes»; «Wants of the Working Men», *The Liberator* 1, núm. 8 (19 de febrero de 1831).

[227] Citado en Foner, «Abolitionism and the Labor Movement in Antebellum America», p. 64.

[228] Sobre la reforma obrera y el abolicionismo, véase Foner, «Abolitionism and the Labor Movement in Antebellum America»; Eric Foner, «Workers and Slavery», en Paul Buhle y Alan Dawley (eds.), *Working for Democracy: American Workers From the Revolution to the Present*, Urbana, University of Illinois Press, 1985, pp. 21–30; Marcus Cunliffe, *Chattel Slavery and Wage*

Slavery: The Anglo-American Context, 1830–1860, Atenas, University of Georgia Press, 1979; Roediger, *The Wages of Whiteness.*

[229] Discutiremos esto con mayor detalle en el Capítulo 3.

[230] «From the New England Farmer», *Young America* 2, núm. 14 (28 de junio de 1845). *Young America*, a partir de aquí *YA*.

[231] «Great Mass Meeting of the Working Classes at National Health: Comments of Alvin Bovay», *YA* 2, núm. 12 (14 de junio de 1845).

[232] «Wendell Phillips and 'Young America'», *The Liberator* 16, núm. 36 (4 de septiembre de 1846), p. 143.

[233] *Ibid.*

[234] *Ibid.*

[235] William Lloyd Garrison, «Free and Slave Labor», *The Liberator* XVII, núm. 13 (26 de marzo de 1847), p. 50.

[236] William West, «Wages Slavery and Chattel Slavery: to William Lloyd Garrison», *The Liberator* XVII, núm. 14 (2 de abril de 1847).

[237] George Henry Evans, «Abolition at Home», *YA* 2, núm. 5 (26 de abril de 1845).

[238] Pueden verse, por ejemplo, los discursos pronunciados a comienzos de la década de 1870 en Massachusetts sobre «The Labor Question» publicados en Wendell Phillips, *The Labor Question*, Boston, Lee and Shepard, 1884.

[239] Las mejores fuentes siguen siendo Foner, «Abolitionism and the Labor Movement in Antebellum America», y Foner, *Free Soil, Free Labor, Free Men: The Ideology of the Republican Party before the Civil War.*

02

«Trabajadores independientes gracias al contrato voluntario». El giro *laissez-faire* en el republicanismo

«¿Dónde están las subastas de esclavos?… ¿Dónde los yugos y los grilletes?… ¡Todo eso ha desaparecido! De propiedades a seres humanos… ¡Los libertos van al trabajo como trabajadores independientes gracias al contrato voluntario!».

WILLIAM LLOYD GARRISON[240]

Era 1869. La guerra de Secesión había terminado y el Congreso había ratificado la decimotercera y la decimocuarta enmiendas a la Constitución americana que abolían la esclavitud y garantizaban una igual protección ante la ley. Los debates de William Lloyd Garrison con trabajadores y miembros de la NRA quedaban atrás. Podía considerar, al fin, su obra completada. Al investigar la nueva economía se regocijaba de que no veía nada más que «trabajadores independientes gracias al contrato voluntario». Era una fórmula muy significativa: «independientes gracias al contrato». Aunque vimos en el último capítulo cómo Garrison opuso su teoría abolicionista de la libertad al énfasis republicano sobre la independencia, en este último uso vemos cómo esas diferencias se diluyen. Para Garrison la independencia ahora *consistía* precisamente en la ausencia de interferencias en los acuerdos voluntarios.

Puede que Garrison no hubiera empleado deliberadamente estas ideas mezcladas, pero el hecho es que fue una característica importante de la atmósfera ideológica de posguerra. A medida que la «crisis del trabajo» pasó al primer plano, se hizo cada vez más habitual encontrar economistas, juristas, empleadores y funcionarios defendiendo que el trabajo asalariado era trabajo libre porque la autopropiedad legal era una garantía suficiente de la independencia económica de la persona. Si el trabajador asalariado era legalmente un *sui iuris*, si estaba bajo su propia potestad, eso era suficiente para certificar que era un ciudadano independiente. El estatus legal describía la condición económica. La abolición de la esclavitud y la garantía universal de libertad de contrato eliminaron la posesión de esclavos y aseguraron una protección legal contra la posibilidad de acabar sometido a la voluntad de un empleador particular. No se podía forzar a nadie a trabajar para otro; cada uno elegía voluntariamente a su empleador.

Este capítulo reconstruye esa concepción porque esta fue la idea hegemónica contra la que reaccionarían los republicanos obreros. Esta reconstrucción es importante además porque nos recuerda que la pureza entre dos tradiciones ideológicas, representada en afirmaciones del tipo «Hemos heredado dos teorías rivales e incompatibles de la libertad negativa», es difícil de sostener.[241] De hecho, las ideas *laissez-faire* crecieron no como una negación de la libertad republicana, sino como una incorporación de esta en el pensamiento y la práctica liberales.

A medida que avancemos será importante percibir que todas las tendencias intelectuales en competición que discutiremos en este y los siguientes capítulos comparten un compromiso teórico con la idea de que la independencia debe ser universal. Por esta razón la resultante disputa teórica y política por el alma del republicanismo moderno giró en torno a la cuestión de si el trabajo asalariado era una realización del trabajo libre, o más bien una violación de este. Después de todo, si el trabajo libre no era libre, se trataría de una falta de libertad diferente a la del esclavo

tradicional. El tipo de servidumbre de los asalariados requería un análisis y una exposición. Si el asalariado se consideraba libre, los defensores de esta posición tenían que estar en condiciones de explicar por qué la autopropiedad legal bastaba para garantizar la independencia del trabajador. En otras palabras: el terreno de la lucha se desplazó de la cuestión de si la libertad podía ser republicana a las diferentes explicaciones sobre qué contaba como una relación de dominación y, por tanto, qué contaba como una concepción verdaderamente universalizable del trabajo libre.

De cara a comprender este terreno ideológico disputado y en movimiento, este capítulo empieza con la prehistoria del pensamiento republicano sobre el trabajo asalariado. Esa prehistoria nos muestra las ambigüedades de la teoría de la «dependencia» o «dominación» sobre las que descansa la teoría republicana de la libertad, lo que después llevará nuestra atención a la manera en la que una sociedad organizada sobre la base del trabajo asalariado impone nuevas exigencias conceptuales sobre esa teoría. Tanto la libertad legal como la interdependencia compleja de los trabajadores en el mercado laboral emergente presentaron importantes desafíos a las formas en las que se concebía el trabajo asalariado y la dependencia económica. Pertrechados con una valoración de ese desafío material, abordaremos entonces la propia teoría republicana *laissez-faire* del siglo XIX. Veremos cómo la defensa del trabajo asalariado como trabajo libre apareció, especialmente en el poder judicial, como una forma de intentar reconciliar la teoría republicana con las nuevas realidades sociales. Desde este punto de vista, el trabajo asalariado era trabajo libre porque el asalariado era el único propietario de su propio trabajo. En virtud de esta autopropiedad legal ejercía un control sobre su trabajo de la misma manera en la que un propietario lo ejercía sobre sus propiedades. El trabajador asalariado era, como tal, un trabajador libre en plena posesión de su libertad republicana.

La prehistoria del trabajo asalariado en el republicanismo

Antes del siglo XIX existen dos rasgos destacados de la discusión republicana sobre el trabajo asalariado. El primero es la asunción casi total de que el trabajo asalariado es dependiente y servil. Desde al menos Cicerón encontramos comentarios como el siguiente: «Son innobles y viles todos los trabajadores a sueldo que venden su esfuerzo, no sus habilidades, pues en ellos el salario mismo es el importe de su esclavitud».[242] Kant, que tomó de fuentes republicanas sus ideas sobre los asalariados, decía que un ciudadano debe ser «*su propio señor* (*sui iuris*) y, por tanto, que tenga alguna propiedad […], en los casos en que haya de ganarse la vida gracias a otros lo haga solo por *venta* de lo que es *suyo*, no por consentir que otros utilicen sus fuerzas; en consecuencia, se exige que no esté al servicio —en el sentido estricto de la palabra— de nadie más que de la comunidad».[243] Recuérdese también que la esclavitud llamó la atención de Jefferson, Madison y otras figuras de la generación de los *founders*, como una alternativa a la dependencia de los trabajadores asalariados. Incluso Lincoln, en el discurso que citamos en el capítulo anterior, estructura su idea sobre la movilidad social en torno al contraste entre trabajo asalariado y trabajo libre: «El hombre prudente y sin fortuna que se inicia en el mundo trabajando por un salario, ahorra un excedente para comprar herramientas o tierra, después trabaja por su cuenta durante otro período […]. Así es, dicen sus partidarios, *el trabajo libre*».[244] Desde Cicerón hasta Lincoln, se rechaza el trabajo asalariado como una forma dependiente de trabajo. Para aquellos que, como Lincoln, y a diferencia de Cicerón, están dispuestos a concebir algunas formas de trabajo como plenamente libres, la independencia económica iba más allá de una condición de autopropiedad, implicaba también el control sobre el trabajo y la propiedad de uno mismo: no estar sometido a las órdenes de terceros que nos digan cómo realizar la propia actividad cotidiana.

Aunque se entendiera el trabajo asalariado como dependiente, los republicanos anteriores al siglo XIX le dedicaron muy pocos análisis. Las citas que hemos empleado son en su gran mayoría improvisadas, comentarios de pasada, extrañas notas al pie e inferencias históricas casuales. Eso se debe, principalmente, a la segunda característica destacada del pensamiento republicano anterior al siglo XIX: creían que el trabajo asalariado nunca llegaría a ser más que un hecho marginal, pasajero o estacional de la economía, y no una forma central y permanente de organizar la producción económica. Esa creencia tomaba pie en una asunción previa sobre la propiedad y el trabajo. Los republicanos habían asumido que siempre habría una cantidad tal de tierra que un ciudadano pudiese adquirir la propiedad suficiente como para ser autosuficiente a nivel individual. Esta creencia tácita salta a la vista en el discurso de Lincoln y afianzó la idea sobre la propiedad individual del republicanismo anterior. Partiendo de que siempre existiría una clase de trabajadores dependientes, la asunción consistía en dar por hecho que estos serían esclavos u otro tipo de trabajadores legalmente sometidos. La idea puede encontrarse en pensadores que van desde Aristóteles y Cicerón hasta Jefferson y es la razón de que apareciese por primera vez la paradoja de la esclavitud y la libertad.

Todas ellas eran premisas poco articuladas, no se ensamblaron cuidadosamente con otros aspectos claves de la tradición republicana. Una cadena de asunciones sociales y de premisas teóricas quedaba así conectada en un equilibrio inestable. El trabajo asalariado era servil; el trabajo libre era autosuficiente y autárquico; la propiedad consistía en la tierra; la tierra era abundante; el Estado garantizaba la independencia al asegurar la propiedad personal y el estatus legal. Esas ideas se mantenían más o menos conectadas siempre que tuvieran alguna relación con la realidad social y siempre que las posiciones rivales siguieran siendo marginales. Dado que este conjunto de posiciones teóricas descansaba sobre algunas asunciones sociales poco articuladas, cualquier intento de entender el desarrollo del

pensamiento republicano debe adentrarse, al menos brevemente, en la historia social del periodo.

La crisis del trabajo libre

Las transformaciones económicas y sociales del siglo XIX minaron de un plumazo esos supuestos. La forma dominante del trabajo humano, su organización interdependiente, su estatus legal y la distribución y los tipos de propiedad; todo eso cambió rápidamente. La guerra de Secesión zanjó la cuestión sobre si el pensamiento republicano podía generar una concepción universalizable de la libertad encarnada en el ideal del trabajo libre. Ese ideal tenía alguna relación con la realidad de Estados Unidos antes de la guerra, que «había extendido ampliamente el autoempleo de forma destacada», por lo que el control sobre el propio trabajo de uno todavía podía ser «la norma moral, los fundamentos de qué significaba el trabajo libre».[245] En esas circunstancias fue posible mantener algo como la concepción de los miembros de la NRA del ideal del trabajo libre como una condición individualizada de dominio personal. El individuo ejercía un control completo e irrestricto sobre su propia actividad personal. Pero la emergencia de una fuerza laboral asalariada permanente produjo una crisis intelectual para esta concepción. Como ha señalado el historiador Leon Fink: «El hecho de que en torno a 1870 dos tercios de la fuerza laboral norteamericana fueran asalariados planteó un importante dilema ideológico para una cultura en la que la falta de propiedad y de independencia se asociaba con el esclavismo o con la "esclavitud salarial"».[246] Los trabajadores asalariados permanentes se definían por la ausencia de cualquier oportunidad realista de controlar recursos productivos, ya fuesen tierras, herramientas o materias primas, lo cual parecía implicar que no podían ser independientes.

El trabajo asalariado permanente fue de la mano de la producción fabril. Aquí el problema no era solo la venta del propio trabajo, sino el hecho de

que la actividad laboral misma estaba rutinizada y mecanizada en un proceso sobre el que los trabajadores perdieron cualquier atisbo de control.[247] Terence Powderly, el maestro general obrero de los Caballeros del Trabajo, dio voz a estas preocupaciones con tintes góticos:

> El taller del herrero del pueblo fue abandonado; la zapatería pegada a la carretera estaba desierta; el sastre abandonó su puesto de trabajo y todos estos trabajadores manuales se alejaron de sus hogares y se encaminaron hacia las ciudades en las que se habían erigido las grandes fábricas. Las puertas se abrieron por la mañana para permitirles la entrada, y después de que su tarea diaria estuviese completada las puertas se cerraban tras ellos al atardecer.[248]

No se trataba solo del sometimiento ante un empleador, sino de un tipo particular de proceso que amenazaba el carácter autodirigido del trabajo libre. La naturaleza mecánica y social de la producción fabril parecía implicar una pérdida del control productivo por parte del individuo. El problema no era solo tecnológico, sino organizativo: «Nuevas técnicas organizativas separan entre equipos de varios trabajadores las tareas específicas que hasta ahora habían sido la responsabilidad de un solo artesano».[249] Allí donde aparecían nuevos puestos cualificados eran parte de un proceso social integrado, que se diferenciaba de la autarquía del granjero o del artesano que trabajaban por cuenta propia.[250] La crisis del ideal del trabajo libre era, por tanto, el producto tanto de una fuerza laboral extendida y cada vez mayor como de la producción fabril interdependiente. El ciudadano-trabajador hacía frente a nuevas formas potenciales de dependencia en el contrato de trabajo asalariado y en el proceso laboral mismo.

La crisis en el concepto de trabajo libre se percibía en todos los niveles de la sociedad, en los casos de los juzgados, en las investigaciones del Congreso, en la prensa popular y en los tratados teóricos.[251] Al fin y al cabo, no fueron simplemente los cambios sociales objetivos los que plantearon un desafío al pensamiento republicano. Diferentes actores sociales aplicaban categorías republicanas a esas nuevas circunstancias y lo

hacían de formas que llevaron a reinterpretar sus conceptos clave. Siguiendo en esto a William Forbath, lo que he denominado un «republicanismo *laissez-faire*»[252] interpretó el ideal republicano en la dirección de una defensa liberal clásica de la libertad de contrato y de la autonomía legal. A pesar de que esto fuese evidente en diferentes áreas de la opinión pública, donde quizás tuvo un carácter más pronunciado fue como corriente doctrinal de las decisiones de los Tribunales Supremos federales y estatales. El ideal republicano se convirtió, en manos de jueces, juristas y críticos sociales, en un tipo de recurso intelectual a partir del cual creció la jurisprudencia y el *corpus* de pensamiento liberal.

Era mucho lo que estaba en juego en este movimiento ideológico. A finales del siglo XIX varios tribunales estatales y federales tumbaron leyes laborales que regulaban horarios laborales, salarios y cuestiones de seguridad, al mismo tiempo que bloqueaban o restringían la organización sindical, las huelgas y los boicots —muchos de los cuales fueron organizados o apoyados por los Caballeros del Trabajo y sus líderes republicanos obreros—.[253] A pesar de que el carácter *laissez-faire* de este periodo puede exagerarse,[254] es cierto que emergió un conjunto de ideas realmente influyente conectando la libertad del trabajador individual con la defensa de la libertad de contrato.[255] Esas ideas coadyuvaron al rechazo de muchos de los intentos de regular o controlar los puestos de trabajo mediante las diferentes formas de acción colectiva.

Republicanismo y jurisprudencia *laissez-faire*: los casos del matadero

Es importante recordar que la defensa del trabajo asalariado no comenzó de forma netamente republicana. Como ha señalado un historiador, «el antiesclavismo convirtió la libertad en algo abstracto al consagrar la autopropiedad, a costa del viejo énfasis republicano en la propiedad sobre los recursos productivos».[256] En el capítulo anterior vimos algo sobre esta

oposición entre una concepción de la libertad voluntarista y otra republicana, pero como cuadro general de esta historia nos faltó la forma en la que muchas personas llegaron a interpretar la mercantilización de la fuerza laboral como la condición de la propia libertad republicana. No fueron solo Garrison y otros abolicionistas los que, eventualmente, llegaron a participar en este cruce de lenguajes,[257] también la figura del ciudadano-trabajador independiente que vende su trabajo a cambio de un salario se convertiría pronto en el ideal dominante del discurso público.[258]

¿Cómo fue el proceso por el que tratar al trabajo como una mercancía que podía ser comprada y vendida llegó a ser visto como una garantía de la libertad republicana? Los actores políticos de la posguerra heredaron la idea de que el trabajador libre es independiente en la medida en que controla su propio trabajo, esto es, que su trabajo no está sometido a la voluntad arbitraria de un tercero. Pero ¿de qué tipo de control estamos hablando? Los republicanos, como ya vimos, siempre habían asumido tácitamente que ese control afectaba a la propia actividad laboral de forma continua. Sin embargo, el auge del mercado laboral moderno y la desaparición de las relaciones amo-esclavo legalmente constituidas parecían eliminar de un plumazo la odiosa forma de dependencia personal respecto al amo, al mismo tiempo que parecían alejar cada vez más la idea del control total sobre el trabajo propio. Los defensores del trabajo asalariado como trabajo libre durante el siglo XIX tenían que ser capaces de mostrar que el obrero asalariado todavía disfrutaba de alguna forma de control relevante en un sentido moral. Lo hicieron al defender que, dado que el trabajador asalariado era el propietario de su trabajo, controlaba este de la misma manera en la que un propietario controlaba sus propiedades. Un manual de jurisprudencia influyente en la época lo expresaba así: «Cada persona *sui iuris* tiene derecho a hacer uso de su trabajo en cualquier empleo legal en su propio nombre y tiene derecho a contratarlo al servicio de otros. Este es uno de los primeros y más importantes derechos civiles».[259] Que el individuo

pudiera vender su trabajo a su elección significaba que tenía un control sobre este en cuanto que ciudadano republicano e independiente. Como señala Forbath: «La libertad del trabajador se encontraba en la propiedad sobre su capacidad para trabajar».[260]

Esa propiedad sobre la capacidad de uno mismo para trabajar merecía ser catalogada como independencia porque, a diferencia del esclavo, el obrero asalariado no se veía forzado a trabajar para un amo en particular. Permanecía así en una relación de igual a igual con los empleadores y entraba solo en aquellas relaciones en las que estuviera de acuerdo en entrar. William Graham Sumner, un pensador social especialmente influyente en el siglo XIX, y una *bête noire* para los reformadores obreros como los Caballeros del Trabajo,[261] decía no tener tiempo para el «lenguaje salvaje sobre la esclavitud salarial y la tiranía capitalista»[262] que salía de las bocas de los reformadores obreros. Al contraponer las relaciones feudales de estatus y dependencia con la sociedad moderna del contrato, Sumner argumentaba: «Una sociedad basada en el contrato es una sociedad de *hombres libres e independientes*, que crean vínculos sin favores ni obligaciones, y que *cooperan sin arrastrarse ni intrigar*».[263] Sumner desplegaba aquí el odio republicano contra el servilismo —«sin arrastrarse ni intrigar»— de forma deliberada. Los trabajadores asalariados no estaban ni por asomo sometidos a la voluntad del empleador; podían abandonar sus trabajos si querían, lo cual los diferenciaba de los esclavos y de los individuos sometidos a la «servidumbre temporal bajo contrato» de épocas pasadas.[264] La única manera de violar la independencia de un trabajador era mediante una ley que interfiriese en su acuerdo voluntario con un empleador. Esa interferencia daba una ventaja coercitiva, parcial e injusta o, como las regulaciones que fijaban un máximo a la jornada laboral, limitaba de forma injustificada lo que cada parte del contrato podía querer firmar. En ausencia de leyes de este tipo, ambas partes se enfrentaban mutuamente como iguales en cuanto que propietarios. Eran *sui iuris*, con la capacidad y

el poder legal para tener juicios racionales sobre el uso más eficaz de su propiedad.

Las líneas básicas de este «republicanismo *laissez-faire*» emergen con fuerza poco después de la guerra de Secesión en una serie de decisiones del Tribunal Supremo conocidas comúnmente como «los casos del matadero». Resueltos en 1873, fueron los primeros casos en poner a prueba los nuevos acuerdos de la Reconstrucción que prohibían la esclavitud y daban derechos iguales a los ciudadanos.[265] Después de que Luisiana aprobara una ley que forzaba a los carniceros a hacer su trabajo en un único matadero de Nueva Orleans establecido como corporación privada, un grupo de carniceros blancos apeló a los Acuerdos de Reconstrucción antiesclavistas para formular la republicana objeción de que la ley comprometía su independencia económica.[266] Defendieron, entre otras cosas, que la ley de Luisiana violaba la prohibición de la Decimotercera Enmienda sobre «esclavitud y servidumbre involuntaria»[267] porque restringía de forma ilegítima su control sobre su propia actividad. La ley les forzaba a trabajar según las reglas del matadero en vez de seguir sus propias reglas. Eso, «aunque estrictamente no sea servidumbre» en el sentido de la esclavitud en propiedad, era

> ciertamente una servidumbre en un sentido más popular y, siendo forzosa, se trata de una servidumbre involuntaria. Los hombres están realmente sometidos a la servidumbre cuando […] cada hombre y cada mujer en ellos se ve obligado a abstenerse del uso de su propia tierra y del ejercicio de su propia industria y de la mejora de su propiedad, de una forma manifiestamente legal y necesaria en sí misma, y se hace ilegal e innecesaria solo porque, a su costa, se garantiza un privilegio exclusivo a otras diecisiete personas para mejorarla y ejercerlas por ellos. Encontramos aquí a los «siervos» y los «amos» y a la «sumisión» del viejo sistema señorial.[268]

El argumento de los carniceros era una versión de la antigua idea republicana según la cual el trabajo libre consistía en controlar de forma continua la propia actividad productiva. Su argumento tuvo éxito a nivel estatal, cuando uno de los jueces proclamó que no existe «un derecho más

sagrado de ciudadanía que el derecho a ejercer un empleo legal, de forma legal y sin ser molestado. Es, ni más ni menos, que el sagrado derecho al trabajo».[269]

Pero los carniceros perdieron la batalla a nivel nacional. El juez Miller, escribiendo de parte de la mayoría del Tribunal Supremo, rechazó su interpretación expansiva de la «servidumbre involuntaria» al defender que veía «difícil encontrar una justificación para sostener que se priva a los carniceros del derecho a trabajar en su profesión».[270] Cabe destacar que el Tribunal Supremo podía haber evitado por completo la cuestión del trabajo libre si lo hubiera querido. El caso original no empezó como un referéndum sobre este tema.[271] Pero la interpretación amplia de los carniceros sobre la Decimotercera Enmienda, que prohíbe la «servidumbre involuntaria», forzó al tribunal a definir los parámetros de esa ideología republicana y, en efecto, a *rechazar* la concepción del trabajo libre como un control productivo continuo. Desde el punto de vista de Miller, pese a que la «servidumbre [involuntaria] tiene un significado más amplio que la esclavitud», esto solo era así porque «el propósito obvio [de las Enmiendas de Reconstrucción] era prohibir todos los tipos y condiciones de esclavitud africana».[272] Existían muchos tipos de dependencia *legal* a los que habían estado sometidos los esclavos y, por lo tanto, lo más lejos que estas enmiendas podían llegar era prohibir las condiciones similarmente extremas de sujeción legal, como serían «los peonajes mexicanos o el sistema laboral chino culí».[273] Más allá de esto, cualquier ciudadano con autopropiedad era lo suficientemente independiente como para ser considerado un trabajador libre. Era casi como decir que el hombre blanco no podía tener falta de libertad en la medida en que evitase caer en una de las servidumbres que históricamente habían sufrido o sufrían otras razas.

Los *casos del matadero* son importantes porque iluminan los entresijos conceptuales a los que hacía frente cualquier defensor del trabajo libre en las nuevas condiciones industriales. Por ejemplo, la decisión mayoritaria

podía haber rechazado una interpretación expansiva del trabajo libre, pero fue el fallo de la *minoría* en favor de los carniceros, redactado por el juez Field, el que inspiró la última vertiente del constitucionalismo *laissez-faire*. [274] Esto se debe a que lo que motivó el disenso de Field tenía en gran medida que ver con la ilegitimidad de la interferencia estatal sobre la actividad económica privada. Aunque Field cita elogiosamente la proclamación del tribunal inferior sobre el «sagrado derecho al trabajo», [275] lo hace no tanto para aceptar la idea del trabajo libre como un control continuo sobre el trabajo, sino más bien para rechazar las restricciones sobre los contratos privados.

Las peculiaridades de la decisión mayoritaria y minoritaria en los *casos del matadero* se explican en parte porque los demandantes eran artesanos propietarios y cualificados, y no trabajadores asalariados industriales. Las demandas de los carniceros todavía eran las demandas de los artesanos, que concebían el trabajo libre en los términos sumamente individualizados de control individual sobre el proceso de producción: precisamente el tipo de trabajo que la industrialización estaba arrumbando. El trabajo libre era, para ellos, una actividad privada, llevada a cabo por individuos que entraban en relaciones con otros individuos mediante la venta de los productos de su trabajo, no mediante la venta de su propia capacidad para trabajar. Por lo tanto, los puntos de vista de los carniceros se entremezclaban con argumentos en favor de la santidad de los derechos de propiedad individual y de la libertad frente la interferencia. Los carniceros defendieron, además, la no interferencia con los contratos porque pensaban que eso evitaría la creación de privilegios de monopolio respaldados por el Estado, como los del famoso matadero, y evitaría igualmente la emergencia de una clase aristocrática que se beneficiase de esos privilegios: «Nuestros ancestros vinieron de un país que había sido oprimido por los monopolios».[276] Aunque los *casos del matadero* podrían haber indicado un rechazo hacia la idea de que el trabajo libre consistía en el control continuo sobre el propio

trabajo, fueron solo decisiones posteriores —que trataban específicamente sobre el trabajo asalariado— las que permitirían abordar las ambigüedades de aplicar términos viejos a situaciones nuevas. En los *casos del matadero* los argumentos republicanos obreros y *laissez-faire* quedaron significativamente entretejidos. De hecho, los casos son lo suficientemente inestables a nivel ideológico como para que pudiera haber aparecido una vía jurídica en la que el trabajo libre adquiriese una definición más amplia, coherente con una concepción de la servidumbre aplicable al trabajo asalariado.[277] Todo lo que consiguieron los *casos del matadero* fue decir que la independencia del trabajador libre no se reducía *únicamente* a la cuestión de si cada persona ejercía un control continuo sobre su propio trabajo. Los jueces posteriores tendrían que hacer más trabajo para establecer cómo y por qué el trabajo asalariado era independiente en un sentido relevante.

Del matadero a Lochner: la propiedad como control

No tardó en agudizarse la disputa ideológica sobre el significado del trabajo libre, y pronto los diferentes jueces federales y estatales desarrollarían su visión republicana *laissez-faire*. En 1886, por ejemplo, el Tribunal Supremo de Pensilvania derogó un estatuto dirigido contra el peonaje por deudas de 1881 que, entre otras cosas, prohibía a los empleadores que pagasen a los empleados, en vez de con dinero, con «cupones» o cheques de las tiendas de la propia compañía: la misma cuestión que desataría las tensiones en Thibodaux, en Luisiana, al año siguiente.[278] El juez que escribía de parte de la mayoría del tribunal en *Godcharles v. Wigeman* argumentó que la ley dirigida contra el peonaje por deudas impedía «que las personas *sui iuris* puedan firmar sus propios contratos».[279] Se trataba, por tanto, de «una vulneración tanto de los derechos del empleador como de los del empleado; es más, se trata de un insultante intento de poner a los trabajadores bajo

tutela legislativa, lo cual no solo degrada su humanidad, sino que además subvierte sus derechos como ciudadanos».[280] Puede apreciarse el molde republicano del argumento. Que restringiesen su libertad por cualquier otro motivo que no fuese la salud pública colocaría al trabajador bajo una «tutela» política porque sustituiría el juicio del trabajador por el del legislador en lo concerniente a cómo despachar con su propio trabajo. Esa pérdida de control transformaba al trabajador en un obrero dependiente. Si el trabajador consentía en ser pagado en cupones, era cosa suya y de nadie más. Las leyes que restringían los horarios, fijaban mínimos salariales o regulaban las condiciones laborales, a menos que tuviesen un propósito de salud pública específico, se entendían como una forma de «legislación de clase», un tipo de legislación según la cual una clase empleaba recursos legales de forma ilegítima en interés propio mediante la restricción de la libertad de contrato del empleador y del empleado.[281]

La insistencia en que una persona era independiente siempre que siguiese siendo reconocida legalmente como *sui iuris* fue una característica recurrente durante este periodo. En un caso de 1895, *Ritchie v. People*, el Tribunal Supremo de Illinois derogó una ley que limitaba la jornada laboral de mujeres de varias industrias textiles a ocho horas. De nuevo, la mayoría del tribunal se posicionaba en contra de restringir las decisiones de los trabajadores legalmente independientes:

> En este país el legislativo no tiene el poder de impedir a las personas que son *sui iuris* que firmen sus propios contratos, ni puede interferir con la libertad de contrato entre el trabajador y el empleador. El derecho al trabajo o el derecho a dar empleo, así como el derecho a crear los contratos respectivos en términos que puedan ser conformes a ambas partes, están incluidos en la garantía constitucional mencionada anteriormente.[282]

Recuérdese que la expresión *sui iuris* significa «bajo el dominio de uno mismo» y proviene de la definición de persona libre en el derecho romano. De hecho, se toma de la mismísima parte del derecho romano que ha servido como piedra de toque para la teoría moderna y neorrepublicana de

la libertad.[283] Que la misma idea apareciera en estos casos judiciales es algo más que una mera coincidencia verbal. Los tribunales entendían su propia actividad en términos de identificar las condiciones bajo las cuales una persona estaba realmente bajo su propio dominio y, al hacerlo, subsumieron a los trabajadores asalariados bajo esa descripción.

Estos procedimientos judiciales encontraban apoyo en la esfera más amplia de la opinión pública. John Bates Clark, un importante economista de la época, defendía que el trabajo podía ser tratado como una mercancía intercambiable como cualquier otra; mientras que Francis Amasa Walker, otro economista que simpatizaba con la reforma obrera, decía sobre los obreros asalariados que si «puedes controlar tu propio tiempo, cabeza y manos», entonces vender tu trabajo no era «en absoluto venderte a ti mismo».[284] Cabe destacar que economistas como Walker apoyaron la sindicación, la necesidad de salarios más altos y el rol de estas reformas a la hora de proteger una cierta idea de ciudadanía. Pero se frenaban en seco antes que otorgar su apoyo a cualquier reivindicación de que el obrero ejerciera control sobre el trabajo mismo. Como señala un historiador: «Walker criticaba a los trabajadores por "tratar de legislar sobre las formas en las que la industria debería llevarse a cabo" y por el "espíritu que se complacía en humillar y maltratar al empleador"». Dado que los trabajadores no podían afirmar con legitimidad que se les estaba negando la libertad, su exigencia de ejercer un control sobre el trabajo era simplemente un intento de «dominar por encima de la lícita autoridad del empleador».[285]

Incluso un comentarista como E. L. Godkin, que en un famoso artículo para una revista influyente expresaba su preocupación por los trabajadores y «la dependencia de la buena voluntad de los empleadores para conseguir su pan», su «largo sometimiento a la disciplina de fábrica» y su «tono servil y su forma de pensamiento servil», incluso él, rechazaba llevar este lenguaje republicano en una dirección más radical. No defendía que la

dominación relevante estuviera vinculada a los propios contratos laborales y rechazaba los argumentos que vulneraban los derechos del empleador a gobernar el puesto de trabajo.[286] Muchas investigaciones públicas sobre la cuestión obrera, incluyendo una famosa pilotada por el Senado de Estados Unidos en 1883, mostraban una disposición similar a considerar las preocupaciones del obrero al mismo tiempo que rechazaban la idea de que la mercantilización de la capacidad de trabajar fuese incompatible con la independencia del trabajador asalariado.[287] De hecho, en fecha tan temprana como 1866, en un informe redactado por un comité especial de la Cámara de Representantes de Massachusetts, encontramos a los autores defendiendo que la fijación de un máximo de horas laborables era una «compulsión legal» injustificable que interfería con las discusiones «espontáneas» entre «el capitalista y el obrero».[288] Proclamaron, con una alusión al contexto ideológico más amplio de la posguerra, que «en la larga lucha por la abolición del esclavismo […] el trabajo no fue realmente emancipado hasta que el capitalista fue liberado igual que el obrero».[289]

Los tratados legales más importantes afirmaban igualmente la independencia de los trabajadores asalariados. Thomas Cooley, profesor de derecho y juez del Tribunal Supremo de Míchigan —y eventualmente presidente de la Comisión Interestatal de Comercio—, escribió en su *Treatise on the Law of Torts* de 1878 que «cada persona *sui iuris* tiene derecho a hacer uso de su trabajo en cualquier empleo legal en su propio nombre y derecho a contratarlo al servicio de otros. Este es uno de los primeros e importantes derechos civiles».[290] Otro importante jurista, Christopher Tiedeman, escribió en su obra *A Treatise on the Limitations of the Police Power in the United States*: «Nadie tiene asegurada la libertad mientras el legislativo pueda negarle el derecho a dedicarse a una vocación que no dañe a nadie».[291] Ni Cooley ni Tiedeman estaban particularmente comprometidos con las ideas republicanas, sino más bien lo contrario: estaban delimitando los contornos del pensamiento sobre la relación entre la

ley y el poder en la nueva economía. Otros tomaron el mismo lenguaje y lo conectaron de forma más directa con la ciudadanía republicana: «Hoy en día el contrato de trabajo es perfectamente libre», escribió Frederic J. Stimson en su *Labor in its Relation to Law;* «El reconocimiento del obrero como un ciudadano libre, con libertad para firmar contratos, capaz de adquirir derechos contractuales, ha supuesto su gran emancipación respecto al pasado».[292] No importa cuán autoconscientemente republicanos fueran estos escritores, todos ellos entendieron que estaban interviniendo en un debate político. Tiedeman dejaba clara su apuesta en el prefacio de 1886 a su tratado sobre los poderes de la policía, escrito durante lo más cruento del conflicto de clases de la Edad de Oro, cuando los Caballeros del Trabajo tenían el apoyo activo de cerca de un millón de trabajadores y cuando las oleadas de huelgas masivas agitaban minas, ferrocarriles, fábricas y hasta ciudades enteras:[293] «El socialismo, el comunismo y el anarquismo campan a sus anchas en el mundo civilizado. Se recurre al Estado para proteger a los débiles contra las astucias del fuerte, para determinar lo que un trabajador debería cobrar por su trabajo y cuántas horas diarias debería trabajar. El principal objetivo de esta obra es demostrar que, bajo las Constituciones escritas, federal y estatales, el absolutismo democrático es imposible en este país».[294]

No todos los jueces que adoptaron la concepción republicana *laissez-faire* compartían el espíritu revanchista de Tiedeman, pero sí que asumían la misma teoría básica sobre el poder y la libertad cuando interpretaban el significado del trabajo libre. Sabían que, al hacerlo, estaban posicionándose en la cuestión política central de su época. Haciéndose eco del punto de vista del abolicionista William Lloyd Garrison que decía que «la pobreza no es esclavitud»,[295] abrazaron una versión de la idea de Tiedeman de que la libertad no requería proteger «al débil frente a las astucias del fuerte». Una mayor «debilidad» en el poder de negociación sobre los términos de un contrato no contaba como dependencia o sometimiento. En la medida en

que los individuos poseían su propio trabajo, estaban bajo su propia potestad y, por tanto, arbitraban su propio destino. Disfrutaban de la libertad republicana que correspondía a todo el mundo.

La identificación de la autopropiedad individual con el autogobierno republicano continuó a lo largo de la década de 1890. El Tribunal Supremo de California, en una decisión de 1896, *Ex parte Jentzsch*, derogó una ley que prohibía que los barberos trabajasen los domingos. La decisión mayoritaria argumentó:

> Nuestras instituciones no se fundamentan solo sobre la convicción de que somos capaces de autogobernarnos como una comunidad, sino también sobre lo que es necesario lógicamente para ello, que somos capaces, en gran medida, de autogobernarnos a nivel individual.[296]

Ese autogobierno individual requería que a cada individuo se le permitiese

> la mayor cantidad posible de libertad y, con eso garantizado, se le trata como una persona de juicio responsable, no como a un niño en minoría de edad, y por ello se le deja libre para resolver su destino de la manera en la que su impulso, su educación, su formación, su herencia y su entorno le dicten.[297]

De nuevo, la principal amenaza para la independencia de este trabajador era una ley, presumiblemente aprobada en su interés, pero que limitaba su libertad de contrato y con ello limitaba también su independencia de juicio.

A medida que se fue desarrollando este argumento republicano *laissez-faire*, los jueces enfatizaron repetidas veces que no estaban defendiendo una libertad puramente negativa y privada, sino una forma de libertad política apropiada para el autogobierno de los individuos: «La libertad constitucional de un hombre significa más que su libertad personal. Implica, entre otros muchos derechos, su derecho a trabajar libremente y a poseer los frutos de su trabajo».[298] O, como sentenciaba un caso de Nueva York de 1895, *In re Jacobs*, que anuló una ley que prohibía la fabricación de tabaco dentro de los bloques de apartamentos:

> La libertad, en el amplio sentido en el que se la entiende en este país, conlleva no solo el derecho a ser libre de la servidumbre real, el aprisionamiento o la restricción, sino también el derecho de cada persona a utilizar sus propias facultades de todas las formas legales, a vivir y a trabajar como uno quiera, a ganarse el sustento en cualquier vocación legal y a dedicarse a cualquier comercio o entretenimiento legal.[299]

Firmar contratos para vender propiedades, incluida la propiedad sobre el trabajo propio, era la actividad a través de la que uno podía reproducir y mantener su independencia como ciudadano. Los contratos eran el medio crucial mediante el que uno ejercía y realizaba su propia libertad como ciudadano republicano porque constituían la forma más importante en la que el ciudadano ejercía un control sobre su vida. La ausencia de interferencia en los contratos hizo posible ese ejercicio positivo del juicio independiente —el tipo de juicio, o «autogobierno individual», que se esperaba que cada ciudadano, en cuanto tal, fuera capaz de ejercer.

Hasta finales de siglo los tribunales defendieron regularmente que la libertad de contrato versaba sobre el trabajo libre y que el trabajo libre era una condición positiva del autocontrol individual, y no la mera ausencia de restricciones. En un caso importante del Tribunal Supremo de Colorado de 1899, *In re Morgan*, que derogaba la legislación sobre las ocho horas para mineros y fundidores, la decisión mayoritaria empleó conjuntamente citas de los primeros tratados de Cooley y Tiedeman, así como un lenguaje de algunos de los casos anteriores, de cara a pronunciarse sobre toda esta línea de pensamiento. El juez Campbell, escribiendo de parte de la mayoría, afirmó la conocida concepción republicana de que la libertad no consiste en la mera ausencia de interferencia, sino en el ejercicio positivo del juicio independiente:

> La libertad significa algo más que la mera libertad respecto a la restricción física. Incluye el privilegio de elegir cualquier ocupación legal para el ejercicio de las propias capacidades físicas y mentales siempre que no sea dañino para terceros. El derecho a adquirir y poseer propiedad incluye el derecho a contratar el propio trabajo. Este último es, en esencia, un derecho de propiedad.[300]

Para los jueces el problema ya estaba resuelto: el trabajador libre es libre en virtud del control que ejerce sobre su fuerza laboral en cuanto que esta es propiedad suya, no en cuanto forma de control inalienable sobre la propia actividad laboral. Alienar libremente este control sobre la propia capacidad para trabajar mediante el contrato no suponía una violación de la independencia porque el individuo había consentido en dar ese control sobre su propiedad a un tercero durante un periodo determinado de tiempo, y lo había hecho además en unos términos a los que también había consentido. Es significativo que en el caso *In re Morgan* el tribunal estaba rechazando una idea, expresada el año anterior por el Tribunal Supremo de Utah en *Holden v. Hardy*, según la cual el crecimiento de la industria había generado nuevas desigualdades sociales y nuevas condiciones laborales que colocaban a los trabajadores individuales en una condición de extrema desventaja, constriñendo en gran medida su voluntad. El tribunal de *Holden* alegó:

> Antes de la adopción de la Constitución […] éramos un pueblo casi totalmente agrícola, no se daba la ocasión para crear una protección específica para una clase particular […], se ha descubierto, en las abrumadoras proporciones que han asumido esas industrias desde aquella época, que estas no pueden continuar, con el debido respeto a la seguridad y la salud de los que trabajan en ellas, sin una protección especial frente a los peligros que inciden necesariamente en este tipo de empleos.[301]

Para el tribunal de *Holden*, la regulación sustancial del lugar de trabajo no violaba tanto la independencia del trabajador cuanto que reconocía que su estatus legal no hacía justicia a la realidad económica:

> La experiencia de los legisladores en muchos estados ha corroborado que los propietarios de estos establecimientos y sus obreros no están en pie de igualdad y que, hasta cierto punto, sus intereses están en conflicto. Los primeros desean naturalmente obtener tanto trabajo de sus empleados como sea posible, mientras que los segundos a menudo se ven llevados, por el miedo a ser despedidos, a conformarse con normas que su juicio, ejercido en condiciones justas, determinaría como perjudiciales para su salud o su fuerza. En otras palabras, los propietarios han fijado las reglas, y los obreros están prácticamente obligados a obedecerlas. [302]

La decisión mayoritaria en *Holden* consistió en comentar un nuevo tipo de dependencia económica, basada en los extremos de riqueza y pobreza, que daba razones para pensar que la libertad de contrato no guardaba una relación tan estrecha con el juicio independiente «ejercido en condiciones justas» como pensaban otros. Por descontado, *Holden v. Hardy solo* llegó a afirmar que los trabajadores podían ser tratados como dependientes y que por ello podía extenderse la legislación protectora a los mineros y a los fundidores, pero no ofreció una teoría completa sobre cómo eliminar la nueva dependencia económica a la que estaba sometida esta nueva clase de «operarios». De hecho, la clasificación de grupos sociales como las mujeres y los veteranos en términos de «dependientes» era un movimiento intelectual común por el cual los tribunales permitían la violación de la libertad de contrato.[303] Como tal, incluso *Holden* defendió sibilinamente la idea de que, en la medida en que una persona pudiera ser considerada como independiente, debería ser tratada como un trabajador asalariado, en completa posesión legal de su fuerza laboral. La completa visión republicana *laissez-faire*, expresada en sentencias como la de *In re Morgan*, sencillamente rechazó aceptar la ontología social de un caso como el de *Holden*, que sugería que cada vez había menos partes de la economía en las que uno pudiera imaginarse de forma realista al empleador y al empleado en iguales condiciones de poder negociador sobre los términos del trabajo y el uso de la propiedad. Tal y como sentenció el tribunal *Morgan*,

> en un negocio legal puramente privado […] cuyo desempeño tiene lugar sin daño para el público general, está más allá del poder del legislativo […] prohibir a un hombre adulto, que desea trabajar ahí, que trabaje más de ocho horas al día, basándose en la idea de que trabajar más de esa cantidad podría dañar, o que ciertamente dañará, su propia salud.[304]

Afirmar que a pesar de su autonomía legal los trabajadores estaban sometidos a otro tipo de compulsión que los forzaba a aceptar trabajos duros y jornadas laborales extremas no solo era una descripción errónea del poder social, sino que indicaba un fracaso a la hora de respetar su

independencia. Y, como tal, amenazaba las instituciones claves: «Una legislación de este cuño no indica un avance en el derecho de las relaciones domésticas. Al contrario, se trata de una vuelta, enfática y específica —un retroceso— a ese periodo de la historia inglesa […] contra el que se rebelaron nuestros ancestros».[305] El ejercicio del poder colectivo para regular los contratos y las condiciones laborales se veía, así, como una amenaza a los fundamentos sociales y legales del autogobierno republicano.

Cuando estas ideas llegaron al Tribunal Supremo de Estados Unidos, sus raíces republicanas comenzaron a desvanecerse. En 1897, el Tribunal sentenció en *Allgeyer v. Louisiana* que la libertad de contrato era un derecho explícito y sustantivo garantizado bajo el debido proceso por la Decimocuarta Enmienda. Establecía, por tanto, un límite constitucional a las distintas leyes de reforma obrera.[306] En *Allgeyer*, el juez Peckham argumenta, en representación del voto unánime del tribunal, que la libertad de contrato implica

> ser libre en el disfrute de todas sus facultades; ser libre para emplear estas en todas las formas legales; para vivir y trabajar donde quiera; para ganar su sustento por medio de cualquier vocación legal; para perseguir cualquier sustento o entretenimiento y, con ese propósito, para entrar en todos los contratos que puedan ser ajustados, necesarios y esenciales para llevar a buen puerto los objetivos mencionados anteriormente.[307]

El lenguaje del trabajo libre —«libre en el disfrute de todas sus facultades» o «perseguir cualquier sustento o entretenimiento»— se entremezcla sin saltos con la libertad de contrato mediante la expresión «con ese propósito». El objetivo constitucional sigue siendo la garantía del trabajo libre. El trabajo libre se iguala con la autonomía legal porque la ley lo protege de la interferencia arbitraria tanto del Estado como de los particulares de la sociedad civil. Cualquier interferencia por parte del Estado que no sea claramente de interés público es, en esencia, legislación de clase, la imposición arbitraria de la voluntad de un grupo sobre otro mediante el instrumental estatal.[308] Solo son legítimas aquellas leyes que pertenecen al

estrecho reino de «la salud, la seguridad y la moral» —es decir, al interés público—.[309] La autonomía legal asegura además que ningún individuo en concreto pueda ejercer un poder arbitrario sobre la contratación individual.

Para 1905, en el caso más famoso de la época, *Lochner v. New York*, vemos a la libertad como no interferencia despegándose de un lenguaje republicano más antiguo. Normalmente se identifica el *caso Lochner* como el ejemplo de liberalismo *laissez-faire* más importante del periodo,[310] que estableció el precedente definitorio para las siguientes décadas de hostilidad hacia la legislación obrera.[311] En *Lochner*, que tumbó una ley que fijaba un máximo a la jornada laboral para los panaderos, interviene el mismo juez que en *Allgeyer*, el juez Peckham, que desarrolla el argumento de que se ha infringido la libertad de los panaderos en cuanto ciudadanos:

> Nadie discute que los panaderos, considerados como una clase, no sean iguales en inteligencia y capacidad que los hombres de otros comercios u ocupaciones manuales, o que no sean capaces de reclamar sus derechos y cuidar de sí mismos sin el brazo protector del Estado, que interfiere con su independencia de juicio y de acción. No son, en ningún sentido, tutelados del Estado.[312]

Violar la libertad de contrato de un individuo, limitando, por ejemplo, las horas de trabajo que acepta, conlleva que a dicho individuo le falta la capacidad de «independencia de juicio y de acción» requerida para tratar de satisfacer de forma racional sus propios intereses. Eso le marca como un dependiente o «tutelado del Estado».[313] Es más, la independencia de juicio puede ejercerse casi en cualquier condición económica en la medida en que la libertad de contrato de esa persona no se vea limitada por leyes intervencionistas. Solo la ley, y no la dependencia económica del tipo que sea, puede constreñir arbitrariamente la independencia de juicio de una persona.

El lenguaje de la «independencia» sigue estando en la opinión de Peckham, pero está vaciado de sus orígenes republicanos. Es cierto que la principal justificación para derogar la ley que fijaba un máximo a la jornada

laboral no era que la libertad de contrato produjese eficientes resultados de mercado como defendieron algunas personas del momento y otras tantas después.[314] Al contrario, la decisión se fundamentaba en una concepción determinada de la libertad:[315] la preocupación de Peckham era la violación de la independencia del trabajador. Pero la conexión entre independencia y ciudadanía republicana rara vez se menciona, quizás porque se daba por sabida, pero también porque el énfasis voluntarista en la libertad de contrato estaba haciendo acto de presencia en sus propios términos, debilitándose así sus conexiones con los fundamentos republicanos. La independencia se había convertido en no interferencia, en la que la libertad privada estaba cada vez menos conectada con cualquier tipo de idea sobre el autogobierno como experiencia generalizada. Si en sus orígenes la defensa de la libertad contractual se colmó de ideas republicanas sobre el trabajo libre, ahora había adquirido un molde clásicamente liberal.

Reconsiderando los orígenes republicanos de la libertad como no interferencia

La equiparación del trabajo asalariado con el trabajo libre fue un movimiento crucial. Una vez que reconocemos los orígenes republicanos de esa reorientación intelectual podemos apreciar dos características cruciales del pensamiento político moderno. La primera es que no es muy preciso defender, como hacen Philip Pettit y Quentin Skinner, que «hemos heredado dos teorías rivales e incompatibles sobre la libertad negativa».[316] De hecho, la concepción republicana *laissez-faire* del trabajo volvió compatibles una teoría de la libertad republicana y otra liberal, y lo hizo precisamente en un ámbito —el de las relaciones económicas— en el que los neorrepublicanos han sugerido que su teoría se diferencia particularmente de la teoría liberal.[317] Aunque también han sostenido que la teoría liberal permanece «ligada al sector de intereses y opiniones que le dio protagonismo y actualidad», ese mismo «sector de intereses» fue capaz,

en este caso, de recurrir a ideas republicanas para defender su proyecto político y económico.[318] Tampoco gana solidez esa idea de inconmensurabilidad si uno lee, como Michael Sandel, la historia a través del enfoque neoaristotélico sobre la libertad republicana. Sandel contrapone a los republicanos que insistieron en que «el trabajo asalariado era incompatible con la libertad, y buscaron reformar la economía en direcciones coadyuvantes a los ideales republicanos» con aquellos *antirrepublicanos* que «buscaron reconciliar el trabajo asalariado con la libertad, revisando el ideal» en una dirección que apuntaba hacia el «acuerdo voluntario».[319] Como hemos visto, la idea de la libertad como acuerdo voluntario o no interferencia encontró un fuerte respaldo desde una determinada reinterpretación de la propia teoría republicana de la libertad. Según esta interpretación, ser un *sui iuris* significó tener una condición de autopropiedad legalmente constituida y, por ello, ser libre para usar esa propiedad como uno quisiera. El individuo con autopropiedad ejercía un control sobre su propio trabajo de la misma forma en que el término «control» podía entenderse en una economía capitalista industrial: como el control que tiene un propietario. La reducción del trabajo a una forma de propiedad fue el movimiento conceptual que hizo consistente la teoría republicana del trabajo libre con la condición permanente de asalariado. No se trataba, al menos no exclusivamente, de una apropiación cínica del lenguaje republicano. Fue, además, una respuesta a la necesidad de dotar de sentido a las nuevas relaciones de poder en el mercado laboral moderno.

En cuanto a la historia del pensamiento, el desarrollo del republicanismo *laissez-faire* encaja mejor con los intentos académicos de mostrar las conexiones internas, más que las oposiciones externas, entre las ideas republicanas y las liberales. Los historiadores han señalado a veces las formas en las que el ideal de independencia podría ser reconducido para defender concepciones liberales de la libertad y de la igualdad de oportunidades, especialmente al fusionar el ideal agrario clásico de

independencia con una defensa de los derechos naturales y del comercio.[320] Joyce Appleby, que reconocía que las concepciones liberal y republicana de la libertad son «distintas y potencialmente contradictorias», defendió una vez que, pese a ello, entre los jeffersonianos «esos dos significados podían mezclarse el uno con el otro, y así lo hicieron».[321] Otros dos investigadores, Andreas Kalyvas e Ira Katznelson, han ofrecido convincentemente una tesis sobre «los orígenes del liberalismo» que sostiene que el republicanismo ha mostrado ser un terreno fértil para el desarrollo de la teoría y la práctica liberales: «El liberalismo tal y como lo conocemos nació del espíritu del republicanismo, de los intentos por adaptar este a las revoluciones sociales, políticas y económicas del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX».[322]

Los neorrepublicanos no han conseguido hacer justicia a las «revoluciones económicas y sociales», y por esta razón nos presentan la relación entre la libertad liberal y la libertad republicana como una relación descarnada y estática. Consideran que el voluntarismo liberal y la libertad de contrato son algo ajeno a la perspectiva republicana, en lugar de reconocer el grado en el que la economía moderna planteó importantes desafíos para la interpretación de la propia libertad republicana. Si cualquier «revisión del ideal», por usar los términos de Sandel, supusiera un abandono de este, la única opción disponible para los republicanos parecería ser un radicalismo agrario cada vez más romántico y un caducado anhelo por la pequeña propiedad.[323] Esta forma de comprender la relación entre la libertad republicana y la economía moderna regala mucho más terreno del que deberían regalar los neorrepublicanos y caricaturiza el desafío histórico que planteó la economía moderna. Si, como ha sugerido William Forbath, «el conflicto de clase de la Edad de Oro encontró una expresión cultural en una lucha para definir y reclamar el legado y la Constitución republicanos»,[324] entonces debemos aproximarnos a la creatividad intelectual del periodo con la misma disposición para identificar

y poder apreciar esos momentos de cambio conceptual que los historiadores del pensamiento político han mostrado tener al analizar periodos anteriores.

Esto nos lleva al segundo punto importante en relación con el desarrollo del republicanismo moderno. Reconocer que el republicanismo podía prestar su apoyo al desarrollo de las ideas liberales no supone algún tipo de debilidad o problema para el *revival* republicano. Al contrario, reconocerlo es una condición de posibilidad para comprender el tipo de cuestiones sobre el poder, la desigualdad y la dependencia que plantea el capitalismo moderno y para poder interpretar y aplicar los ideales republicanos a las nuevas condiciones. Existió una alternativa para pensar el trabajo libre y el trabajo asalariado. Pero esa posibilidad no consiste en el ideal del pequeño propietario del ciudadano-poseedor e individualizado, sino en el desarrollo de una defensa republicana obrera de la organización cooperativa del trabajo. De cara a apreciar toda la fuerza de las ideas republicanas obreras, primero debemos reconstruir las condiciones históricas así como la teoría republicana *laissez-faire* contra la que aquellos reaccionaron. Los republicanos obreros, para poder defender que el trabajo asalariado era servil tuvieron que encontrar tuvieron que encontrar una forma de sostener que la autopropiedad legal no bastaba para evitar que los trabajadores acabaran sometidos a sus empleadores. Igualmente importante y novedosa fue su propuesta de universalizar la libertad republicana: la propiedad y el control cooperativos de los recursos productivos. Estamos ya en condiciones no solo de reconstruir estas ideas, sino de apreciar su originalidad y vitalidad.

---

[240] Citado en Stanley, *From Bondage to Contract*, p. 4.

[241] Skinner, «A Third Concept of Liberty», p. 262.

[242] Cicerón, *Los deberes*, I.150.

[243] Immanuel Kant, «Teoría y práctica. En torno al tópico: “Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica”», en *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Alianza, 2019, p. 230.

[244] Abraham Lincoln, «Discurso anual en la Sociedad Agrícola del estado de Wisconsin», en *Una casa dividida. Escritos y debates 1837-1861*, Buenos Aires, Tres Américas, 1965, p. 190, la cursiva es nuestra.

[245] Daniel T. Rodgers, *The Work Ethic in Industrial America, 1850–1920*, Chicago, University of Chicago Press, 1979, pp. 34–35.

[246] Fink, «From Autonomy to Abundance: Changing Beliefs about the Free Labor System in Nineteenth-Century America», pp. 116–136, 128.

[247] Rodgers, *The Work Ethic in Industrial America*, pp. 23–26; Montgomery, «Labor and the Republic in Industrial America», pp. 201–215, 202–204; Melvyn Dubofsky, *Industrialism and the American Worker*, Arlington Heights, IL, Harlan Davidson, Inc., 1985, pp. 4–9.

[248] Powderly, *Thirty Years of Labor 1859–1889*, p. 26. El maestro general obrero, originariamente el «gran» maestro obrero, era el cargo más alto de los Caballeros del Trabajo. Véanse los capítulos 4 y 5 para una discusión de los Caballeros y las referencias relevantes del tema.

[249] Dubofsky, *Industrialism and the American Worker*, p. 4.

[250] *Ibid.*, p. 5.

[251] Sobre la esclavitud asalariada véase Eric Foner, *The Story of American Freedom*, Nueva York, W. W. Norton, 1998, pp. 116–137 [trad. cast.: *La historia de la libertad en EEUU*, Barcelona, Península, 2010]; Rodgers, *The Work Ethic in Industrial America*, pp. 30–35. Sobre las concepciones legales del trabajo libre, véase Montgomery, *Citizen-Worker*, pp. 13–50; Robert J. Steinfeld, «Changing Legal Conceptions of Free Labor», en *Terms of Labor: Slavery, Serfdom and Free Labor*, pp. 137–147. Véase también Forbath, «Ambiguities of Free Labor», p. 767; Pope, «Labor's Constitution of Freedom», pp. 941–1.031; Bernard Mandel, *Labor, Free and Slave: Workingmen and the Anti-Slavery Movement in the United States*, Champaign, University of Illinois Press, 1955; Cunliffe, *Chattel Slavery and Wage Slavery*; Roediger, *The Wages of Whiteness.*

[252] Forbath, «Ambiguities of Free Labor», p. 767.

[253] «Boycotting May Be Illegal», *JSP* 2, núm. 101 (13 de septiembre de 1885); «Law and the Boycott», *JUL* VII, núm. 20 (29 de enero de 1887), p. 2.268; Forbath, *Law and the Shaping of the American Labor Movement*, pp. 37–127; Christopher L. Tomlins, *The State and the Unions: Labor Relations, Law, and the Organized Labor Movement in America, 1880–1960*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 32–52.

[254] Por ejemplo, Michael Les Benedict, «Laissez-Faire and Liberty: a Re-Evaluation of the Meaning and Origins of Laissez-Faire Constitutionalism», *Law and History Review* 3, núm. 2 (otoño de 1985), pp. 293–331; William Novak, «The Legal Origins of the Modern American State», en Robert Kagan y Austin Sarat Bryant Garth (eds.), *Looking Back at Law's Century*, Ithaca, Cornell University Press, 2001.

[255] Montgomery, *Citizen-Worker*; Morton J. Horwitz, *Transformation of American Law, 1870–1960: The Crisis of Legal Orthodoxy*, Nueva York, Oxford University Press, 1994, pp. 160–210;

Steinfeld, «Changing Legal Conceptions of Free Labor», pp. 137–167; Fink, «From Autonomy to Abundance».

[256] Stanley, *From Bondage to Contract*, p. 23.

[257] Garrison (ed.), «Free and Slave Labor»; Forbath, «Ambiguities of Free Labor», pp. 783–784.

[258] Montgomery, *Citizen-Worker*. Montgomery sostiene que fue mérito de los reformadores obreros conseguir superar las limitaciones conceptuales no solo de los abolicionistas, sino también de los republicanos radicales. Montgomery, *Beyond Equality: Labor and the Radical Republicans, 1862–1872*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1967, pp. 230–260.

[259] Thomas McIntyre Cooley, *A Treatise on the Law of Torts, or, The Wrongs Which Arise Independently of Contract*, Londres, Callaghan & Company, 1888, p. 326.

[260] William Forbath, «Ambiguities of Free Labor», pp. 767–817, 769.

[261] Por ejemplo, en la novela didáctica de Gantt, un Caballero del Trabajo llama a Sumner «reliquia fosilizada del Colegio de Yale», a quien es importante leer si se quiere estar «más capacitado para probar la falsedad de las doctrinas» de los enemigos del movimiento obrero. T. Fulton Gantt, «Breaking the Chains: A Story of the Present Industrial Struggle», en Mary C. Grimes (ed.), *The Knights in Fiction: Two Labor Novels of the 1880s*, Champaign, University of Illinois Press, 1986, p. 68.

[262] William Graham Sumner, «The Absurd Effort to Make the World Over», *Forum* (marzo de 1894), p. 95.

[263] William Graham Sumner, *What Social Classes Owe to Each Other*, Nueva York, Harper & Brothers Publishers, 1883, p. 26, la cursiva es nuestra [trad. cast.: *Lo que las clases sociales se deben unas a otras*, Madrid, Unión Editorial S. A., 2014].

[264] El siervo temporal bajo contrato o *indentured servant* era una figura social y jurídica habitual en el mundo anglosajón desde al menos el siglo xvii. Solo en este siglo cerca de 200.000 personas acabaron como siervos por contrato, una forma habitual de dar cobertura jurídica a los destierros y condenas o a la captación de mano de obra para el capitalismo atlántico. Debajo de esta etiqueta legal se escondían figuras muy variadas: algunos siervos eran criminales condenados, otros habían sido sencillamente «captados» (esto es, secuestrados) y otras personas, desesperadas por su pobreza, firmaban «voluntariamente» los contratos que ofrecía el viaje al Nuevo Mundo a cambio de varios años de duro trabajo en las plantaciones. Puede verse al respecto Peter Linebaugh y Marcus Rediker, *La hidra de la Revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico,* Barcelona, Crítica, 2005. (*N. de T.*).

[265] «Este tribunal está, por tanto, llamado por primera vez a dar contenido a estos artículos», *In Re Slaugther-House Cases*, 83, U.S. pp. 36, 67 (1872). (Esta es la forma oficial, si bien ciertamente extraña, de citar las decisiones de los Tribunales Supremos de Estados Unidos. El primer número (aquí «83») indica el volumen del relator del tribunal en el que ese caso quedó recogido. El segundo número (aquí «36») designa la primera página del caso y el tercer número (aquí «67») se refiere a la página de la idea o cita determinada que está siendo citada. [*N. de T.*]).

[266] Para una extensa historia del caso, que enfatiza los orígenes de esta legislación en preocupaciones de salud pública, véase Ronald Labbé y Jonathan Lurie, *The Slaughterhouse Cases: Regulation, Reconstruction, and the Fourteenth Amendment*, Lawrence, University Press of Kansas, 2003.

[267] «Constitution of the United States of America», en *The Declaration of Independence and the Constitution of the United States*, Washington, D. C., Cato Institute, 2002.

[268] *In Re Slaughter-House Cases*, pp. 50–51.

[269] *Ibid*., p. 106.

[270] *Ibid*., p. 61.

[271] Labbé y Lurie, *The Slaughterhouse Cases.*

[272] *In Re Slaughter-House Cases*, p. 70, también p. 72.

[273] *Ibid*., p. 72, (El término *culí* o *coolie* se refiere a una figura laboral típica de la segunda mitad del siglo XIX compuesta mayoritariamente por trabajadores asiáticos sin cualificación que, dada su pobreza o mala situación, emigraban a Estados Unidos o a Europa y se veían sometidos a condiciones laborales deleznables. En muchas ocasiones emigraban forzosamente o bajo un contrato que recuerda bastante la figura del siervo temporal bajo contrato o *indentured servant*, véase *supra.* [*N. de T.*]).

[274] Véase la excelente disertación de Forbath, «Ambiguities of Free Labor».

[275] *In Re Slaughter-House Cases*, p. 106.

[276] *Ibid*., p. 48. Sobre la vertiente antimonopolios del argumento republicano, véase Howard Gillman, *The Constitution Besieged: The Rise and Demise of Lochner Era Police Powers Jurisprudence*, Durham, Duke University Press, 1993, pp. 33–45; Appleby, *Capitalism and a New Social Order*; Benedict, «Laissez-Faire and Liberty».

[277] Véase, por ejemplo, la fascinante reconstrucción de James Gray Pope de la interpretación del movimiento obrero sobre la abolición de la servidumbre por parte de la Decimotercera Enmienda. Pope, «Labor's Constitution of Freedom», pp. 941–1.031; James Gray Pope, «The Thirteenth Amendment Versus the Commerce Clause: Labor and the Shaping of American Constitutional Law, 1921–1957», *Columbia Law Review* 102, núm. 1 (enero de 2002), pp. 1–122.

[278] Estoy en deuda con Laura Phillips por nuestras reveladoras conversaciones sobre Godcharles y los casos tempranos sobre la libertad de contrato. Véase Laura Phillips Sawyer, «Contested Meanings of Freedom: Workingmen's Wages, the Company Store System, and the Godcharles v. Wigeman Decision», *The Journal of the Gilded Age and Progressive Era*, 12, núm. 3 (julio de 2013), pp. 285–319. Sobre Thibodaux, véase la introducción de este libro.

[279] *Godcharles v. Wigeman*, 113 Pa. St., pp. 431, 437.

[280] *Ibid.*

[281] Benedict, «Laissez-Faire and Liberty».

[282] *Ritchie v. The People*, 155 Ill, p. 98.

[283] Skinner, «The Republican Ideal of Political Liberty».

[284] Stanley, *From Bondage to Contract*, p. 82. Sobre Walker, Clark y la simpatía de los nuevos economistas por el movimiento obrero, véase Rosanne Currarino, *The Labor Question in America: Economic Democracy in the Gilded Age*, Urbana, Chicago y Springfield, University of Illinois Press, 2011, pp. 60–85.

[285] Citado en *ibid.*, p. 83.

[286] E. L. Godkin, «The Labor Crisis», *The North American Review CV* (julio de 1867), pp. 177–213, 212.

[287] *Report of the Committee of the Senate upon the Relations Between Labor and Capital, and Testimony Taken by the Committee: Volume I*, Washington, D. C., Government Printing Office, 1885, pp. 82–83.

[288] *Report of the Special Commission on the Hours of Labor and the Condition and Prospects of the Industrial Classes*, Boston, Wright & Potter, State Printers (febrero de 1866), p. 30.

[289] *Ibid*., p. 31.

[290] Cooley, *A Treatise on the Law of Torts*, p. 326.

[291] Christopher Gustavus Tiedeman, *A Treatise on the Limitations of the Police Power in the United States*, San Luis, MO, The F. H. Thomas Law Book Co., 1886, p. 195.

[292] Citado en Stanley, *From Bondage to Contract*, p. 74.

[293] Richard Oestreicher, «A Note on Knights of Labor Membership Statistics», *Labor History* 25, núm. 1, 1984, pp. 102–108.

[294] Tiedeman, *A Treatise on the Limitations of the Police Power in the United States*, p. vii.

[295] «Wendell Phillips and 'Young America'», *The Liberator* 16, núm. 36 (4 de septiembre de 1846), p. 143.

[296] *Ex Parte Jentzsch* 112 Cal., 1896, pp. 468, 472.

[297] *Ibid.*, p. 473.

[298] *Ibid*.

[299] *In re Jacobs*, 2 N.Y.Crim.R., 1895, pp. 98, 106.

[300] *In re Morgan*, 26 Colo., 1899, pp. 415, 420.

[301] *Holden v. Hardy*, 169 US, 1898, pp. 366, 392.

[302] *Ibid.*, p. 397.

[303] Por ejemplo, «El Estado de Bienestar maternal», en Theda Skocpol (ed.), *Protecting Soldiers and Mothers: The Political Origins of Social Policy in the United States*, Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press, 1992.

[304] *In Re Morgan*, p. 428.

[305] *Ibid*., p. 419.

[306] Paul Brest *et al*., *Processes of Constitutional Decisionmaking: Cases and Materials*, Boston, Little Brown, 2003, pp. 344–345.

[307] *Allgeyer v. Louisiana*, 165 U.S., 1897, pp. 578, 589.

[308] Benedict, «Laissez-Faire and Liberty», pp. 305–314; Gillman, *The Constitution Besieged*, pp. 45–60.

[309] Horwitz, *Transformation of American Law*, p. 30. Gillman muestra cómo el conflicto de clase socavó lo que solía considerarse como «interés público», *The Constitution Besieged*, pp. 93–97.

[310] Véase, por ejemplo, *ibid.*, pp. 29–31; Ackerman, *We the People: Foundations*, pp. 63–67.

[311] Forbath, *Law and the Shaping of the American Labor Movement*; Pope, «Labor's Constitution of Freedom»; Tomlins, *The State and the Unions*, pp. 3–98.

[312] *Lochner v. People of State of New York*, 198 U.S., 1905, pp. 45, 57.

[313] El concepto de «tutelado del Estado» tiene su propia y compleja historia, de la que no podemos ocuparnos aquí. Pero la protección de la mujer, después la falta de esta y, finalmente, su recuperación muestran el grado en el que fueron consideradas dependientes o independientes y el grado en el que esta cuestión permaneció como una consideración merecedora de pasar por los tribunales. Véase *Muller v. Oregon* (1908, defendida por el que sería posteriormente juez del Tribunal Supremo Brandeis); *Adkins v. Children's Hospital of District of Columbia*, 261 U.S., 1923, p. 525; *West Coast Hotel Co. v. Parrish Et Ux.*, 300 U.S., 1937, p. 379.

[314] Una tradición de interpretación que comenzó cuando Holmes afirmó, en su voto contrario a *Lochner*, que «la Decimocuarta Enmienda no promulga la *Estadística Social* del señor Herbert Spencer», *Lochner v. People of State of New York*, p. 75.

[315] Benedict, «Laissez-Faire and Liberty».

[316] Skinner, «A Third Concept of Liberty», p. 262.

[317] Pettit, *Republicanism*, pp. 131–133.

[318] *Ibid.*, p. 133.

[319] Sandel, *Democracy's Discontent*, p. 184.

[320] Appleby, «The 'Agrarian Myth' in the Early Republic», pp. 253–276, 51–105; Foner, *Free Soil, Free Labor, Free Men*, pp. 29–39.

[321] Appleby, *Capitalism and a New Social Order*, p. 18.

[322] Ira Katznelson y Andreas Kalyvas, *Liberal Beginnings*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 4.

[323] Judith Shklar, *American Citizenship: The Quest for Inclusion*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1991, pp. 64–65.

[324] Forbath, «Ambiguities of Free Labor», p. 769; Fink, *Workingmen's Democracy*, p. 8.

03

«La espada de la necesidad». El trabajo libre frente al trabajo asalariado

«Una raza muy numerosa de hombres pobres; de seres humanos en el infortunio; sin propiedades; y, por ello, dependientes, incluso para su propia supervivencia, del placer, del capricho, de la tiranía o de la locura de otros».

THOMAS SKIDMORE[325]

El 14 de agosto de 1828 un grupo de trabajadores se agolparon en la primera planta del Commissioner's Hall, un robusto edificio de ladrillo y doble planta en el distrito de Southwark, en Filadelfia, para escuchar un discurso titulado «Los principios de la legislación aristocrática».[326] El orador, William Heighton, era un zapatero radical, fundador del Partido de los Trabajadores de Filadelfia y editor de la revista del partido, la *Mechanic's Free Press*, la primera prensa obrera que conoció Estados Unidos.[327] Heighton criticó en su discurso a Estados Unidos por estar a la altura de su promesa revolucionaria solo a nivel político, pero no en la práctica económica:

> Todos reconocemos que el *fundamento* de nuestra independencia se fijó en el establecimiento, por parte de nuestros ancestros, de ese derecho [al sufragio universal] que no tiene precio, y que en *él* encontramos los *medios* de […] conseguir ese feliz estado de libertad real y de independencia universal […]; sin embargo, ¿quién podría decirnos que la *propia* superestructura es algo más que un ideal? ¿Quién, de entre los que están familiarizados con la condición real de la sociedad, que haya visitado la Plantación, la Cantera, el Taller, la Forja y

> la Fábrica…, quién de esos, pregunto, que han visto esas cosas, nos dirá pese a todo que el sagrado sonido de LIBERTAD e IGUALDAD tiene una existencia *real* entre nosotros?[328]

Heighton no era el único en mostrar su preocupación por el hecho de que no fuese solo la «Plantación» de esclavos, sino también «el Taller, la Forja y la Fábrica» lo que amenazaba la independencia universal. El Partido de los Trabajadores de Filadelfia de Heighton, fundado en 1827, fue el primero de muchos otros que brotaron como setas en los pueblos y ciudades que se industrializaban rápidamente a finales de la década de 1820.[329] Estas organizaciones compartían un vocabulario común y se movían por el sentimiento de que la Revolución americana estaba inacabada. Seth Luther, un importante defensor del movimiento obrero de Nueva Inglaterra de la época, expresaba en un discurso: «Tal y como anunciamos en Bunker Hill, remarcamos, de paso, que el monumento inacabado es el mejor emblema de nuestra independencia inacabada».[330] A pesar de haberse liberado del sometimiento externo a los gobernantes coloniales, las formas internas de servidumbre permanecían incluso en el Norte que, nominalmente, era «libre».

Uno de los más radicales entre estos primeros líderes obreros, Thomas Skidmore, cofundador del Partido de los Trabajadores de Nueva York, estaba de acuerdo. En su tratado de 1829, *The Rights of Man to Property!*, Skidmore escribió que los trabajadores pobres se habían convertido en «dependientes, incluso para su propia supervivencia, del placer, del capricho y de la tiranía» de sus empleadores. Igual que otros líderes obreros, Skidmore estaba empleando un lenguaje familiar de sometimiento y libertad, capricho y tiranía, para nombrar una nueva y creciente amenaza: la servidumbre de los trabajadores asalariados.

A pesar de que tuvieron una vida corta, estas organizaciones «obreras» dieron el pistoletazo de salida para un tipo distinto de respuesta a la paradoja de la esclavitud y la libertad. Rechazaron plenamente el intento de equiparar el trabajo asalariado con el trabajo libre sobre la base de que los

trabajadores desposeídos seguían siendo económicamente dependientes en varios sentidos. Gracias a sus esfuerzos el concepto de «esclavitud salarial» irrumpió en escena. Las comparaciones entre la «esclavitud salarial» y la «esclavitud en propiedad» se convirtieron en un tema recurrente en el debate público.[331] Con el tiempo, la crítica de la esclavitud salarial llegó a ser la cuestión central para la tradición republicana obrera.

De hecho, cuando los editores del *Journal of United Labor*, la revista oficial de los Caballeros del Trabajo, publicaron un corto editorial unas décadas después, el 25 de mayo de 1884, titulado «La esclavitud salarial y la esclavitud en propiedad», ese título se había convertido en una suerte de costumbre en la prensa obrera.[332] Ese era el título convencidamente esgrimido por William Lloyd Garrison durante sus batallas cruciales con los «trabajadores» en las páginas del *Liberator*.[333] En su contribución de finales del siglo XIX, los Caballeros defendían que la presencia de la «esclavitud salarial» presentaba un viejo problema bajo una forma nueva:

> Todo el proceso de civilización ha consistido en emancipar a los seres humanos de la condición de esclavitud a la que han sido sometidos por sus congéneres […]; la civilización no ha alcanzado su punto más alto de desarrollo, ni puede desarrollarse mucho más sin haber abolido primero la esclavitud salarial, porque esa forma de esclavitud se presenta hoy como una de las mayores barreras al progreso de la civilización.[334]

A diferencia de sus predecesores, los Caballeros tenían la ventaja de ser capaces de posicionar su proyecto como el heredero legítimo del abolicionismo de mediados de siglo, no solo de las ideas de la generación de los padres fundadores. El movimiento *workie* anterior corría el peligro de ser sepultado y desafiado por la lucha contra la esclavitud en propiedad. Pero la idea básica seguía siendo la misma, en la década de 1820 y en la de 1880. Una república no podía tolerar el trabajo asalariado porque se trataba de una forma de servidumbre en la cual los empleados estaban sometidos al «capricho» de sus empleadores, de la misma forma en la que los colonos habían estado sometidos a los caprichos del poder legislativo británico,[335]

o que los esclavos lo habían estado respecto al capricho de sus amos. No se había resuelto la paradoja de la esclavitud.

Si las características generales de este argumento permanecieron constantes a lo largo del siglo XIX, los Caballeros de finales de siglo se diferenciaron de formas cruciales de las anteriores causas obreras. Se requería toda una serie de movimientos conceptuales antes de que los Caballeros pudiesen dar una explicación completa de la servidumbre del obrero asalariado y proponer un «sistema cooperativo» como explicación coherente del trabajo libre. Si queremos comprender a los republicanos obreros de finales del siglo XIX como la culminación de su tradición, debemos entonces comprender cómo se desarrolló esta. Por esa razón este capítulo reconstruye los orígenes agrarios y radicales de la crítica republicana al capitalismo y la modificación de ese agrarismo a comienzos del siglo XIX por parte de los obreros. Estos agrarios radicales y antiguos artesanos sentaron los fundamentos del programa republicano obrero.

El republicanismo agrario

La tradición agraria

Ya desde los Levellers y Diggers ingleses del siglo XVII podemos encontrar grupos de campesinos y artesanos que buscan «abolir todo tipo de poder arbitrario» y establecer una Commonwealth republicana e igualitaria.[336] Estos intentos de proporcionar un «fundamento constitucional para una república de pequeños productores» hilvanaron conjuntamente el argumento en favor del gobierno electo y de la expansión del sufragio con la garantía material de una relativa igualdad en el control sobre la propiedad.[337] Ningún ciudadano sería dependiente de otro y ninguna clase social dominaría sobre otra en condiciones de igualdad material. Quizás la mejor expresión de esta idea en la primera modernidad sea la afirmación de James Harrington en *Océana* de que «república equitativa […] es un

gobierno establecido sobre una ley agraria equitativa».[338] Una «ley agraria equitativa» era una ley que distribuía la propiedad de forma relativamente igual entre los ciudadanos al apuntar especialmente contra el derecho de primogenitura:[339] «Una terca costumbre».[340] Al eliminar la primogenitura, los grandes latifundios se romperían gradualmente, asegurando una distribución relativamente igualitaria entre todos los descendientes y liberando tierras para aquellos que no tenían suficientes. Los productores a pequeña escala eran libres en la medida en que poseyeran suficiente propiedad como para seguir siendo independientes respecto al Estado o a los ricos. Controlaban su propia fuerza de trabajo y satisfacían sus necesidades con los productos de ese trabajo.

Este movimiento agrario radical cruzó el Atlántico, y lo hizo especialmente con el argumento de que la ley de herencia debería garantizar una distribución relativamente igualitaria de la propiedad inmobiliaria. Thomas Jefferson, en su fase más temprana y radical, había declarado célebremente que abolir la ley de la primogenitura y mayorazgo en Virginia establecía el fundamento por el que

> quedará completamente extirpado todo vestigio de aristocracia, antigua o futura, sentando las bases para un gobierno realmente republicano. La derogación de las leyes de mayorazgo impedirá la acumulación y perpetuación de la riqueza en manos de unas pocas familias de elegidos […], la supresión de la primogenitura y la repartición equitativa de las herencias pondrá fin a las discriminaciones feudales y contranaturales que antes convertían en potentado a uno solo de los miembros de cada una de esas familias, mientras que los demás permanecían en la indigencia, porque disponen la partición igual de las tierras, que es la mejor de todas las leyes agrarias.[341]

Muchos contemporáneos de Jefferson compartían ese ideal agrario. Una ley de 1784 en Carolina del Norte que revisaba la ley colonial de herencias declaraba:

> Esta ley tenderá a promover esa igualdad en la propiedad que constituye el espíritu y el principio de una auténtica república, que los bienes inmuebles de las personas fallecidas sin

> testamento deben ser objeto de una distribución más general e igualitaria que la que ha prevalecido hasta ahora en este estado.

Un estatuto similar en Delaware de 1794 rezaba:

> Es el deber y la política propia de cada Gobierno republicano preservar la igualdad entre los ciudadanos mediante el mantenimiento del equilibrio en la propiedad en la medida en que sea consistente con los derechos individuales.[342]

De forma característica, Thomas Paine llegó mucho más lejos que sus contemporáneos. En su último panfleto, «Justicia agraria», publicado en 1797, argumentaba que «el gobierno despótico se sostiene en una civilización abyecta [...]. Tales gobiernos [...] dependen políticamente de quebrantar el espíritu del pueblo con la pobreza, sin que nunca les detengan el temor a esas terribles explosiones de furia y venganza que provoca la desesperación».[343] Por más que en *Derechos del hombre* Paine hubiese defendido que una verdadera república aboliría «la ley injusta y antinatural de la primogenitura»,[344] «Justicia agraria» dio un paso más radical al defender, entre otras cosas, las subvenciones de capital único para todos los ciudadanos que alcanzasen la madurez para ayudarles a financiar la compra de tierras o de herramientas productivas.

Si el alegato de Paine en favor de la redistribución activa iba demasiado lejos para muchos de sus contemporáneos que se contentaban con atacar el derecho de herencia feudal, el argumento resonó, no obstante, entre las costumbres de muchos pequeños campesinos y pequeños productores de los Estados Unidos de la época. La «ética de haciendas»,[345] que vinculaba la propiedad de la tierra con la eliminación de la dependencia respecto a terratenientes y acreedores, no solo espoleó la participación de pequeños campesinos y artesanos en la Revolución americana, sino que inspiró también las distintas «regulaciones»[346] y revueltas contra los impuestos de finales del siglo XVIII.[347] Estas revueltas marcaron el momento crucial en el cual una *tradición* de pequeños artesanos se convirtió en una activa

ideología.[348] Sirvió como la base de la acción política para aquellos pequeños productores que ahora buscaban poner a funcionar los significados heredados en mitad de una comercialización cada vez mayor de la agricultura, la expansión de la deuda federal y una industrialización incipiente. Su ideología se acabó convirtiendo en una crítica republicana del capitalismo en general y del trabajo asalariado en particular.

La primeriza crítica republicana de la dependencia económica

La Revolución americana politizó a una clase de campesinos y artesanos que reinterpretaron sus ideales republicanos para incluir la promesa de la independencia política y económica. Como observa el historiador Leon Fink:

> La movilización revolucionaria misma sumó a los grupos de personas que sentían un interés inmediato no solo en las libertades políticas de la nueva nación, sino también en la protección, cuando no la extensión, del control sobre sus propiedades y trabajo.[349]

Al acabar la guerra, estos pequeños productores se vieron a sí mismos como los intérpretes oficiales del republicanismo revolucionario y empujaron esas ideas más lejos de lo que sus creadores habían pretendido. En 1783, por ejemplo, un «Hermano Obrero» escribió un mensaje en el *Independent Gazetteer* «a los obreros manuales de Filadelfia» en el que advertía que los dos partidos políticos de la ciudad les consideraban «como un conjunto inútil de seres, que debe ser alimentado con suero de manteca y patatas, mientras que las cosas que más atraen su atención son los burdeles y el buen comer».[350] Mejor sería, dice, «establecer una Sociedad de Obreros» para alcanzar sus demandas.[351] Después de que *Rights of Man* de Paine irrumpiera en la escena norteamericana en 1791 se dio un marcado incremento en este tipo de apropiaciones «plebeyas» de las ideas republicanas. En su remarcable estudio de este momento democrático, Seth Cotlar observó que los editores radicales como Robert Coram, Thomas

Lloyd y Benjamin Franklin Bache, junto con lectores anónimos y contribuyentes a la nueva prensa popular, comenzaron a elaborar nuevos argumentos en contra de la distribución desigual de la propiedad. Defendieron que el Gobierno debía «eliminar las grandes desigualdades de fortunas» y que en «una república como esta, las leyes deberían prohibir por todos los medios que los hombres se vuelvan exorbitadamente ricos».[352] De cara a mantener la compatibilidad entre los «principios agrarios» y la república, algunos propusieron vender tierras públicas a bajo precio a todos los habitantes, estableciendo un máximo permitido de propiedad de tierras.[353]

Esas ideas persistieron a lo largo de finales de siglo. En 1797, William Manning, un granjero autodidacta y antiguo soldado revolucionario de Massachusetts, escribió que «los pocos» usaban sus mayores riquezas, especialmente el control sobre la moneda y el crédito, para mantener a «los muchos» en «un estado de dependencia de los pocos».[354] Los dos ensayos de Manning, el primero un ataque sobre la propuesta de créditos de Hamilton y el segundo la *Key of Liberty*, una afirmación más larga y general de teoría republicana dirigida a los «granjeros, obreros manuales y trabajadores»,[355] argumentaban el mismo punto.[356] Los pocos «están siempre añorando y luchando por el Monarca y por la Aristocracia» porque viven del trabajo dependiente de «los muchos». Los muchos, por su parte, tratan continuamente de conseguir la independencia económica entrando en conflicto directo con los pocos.

Al igual que al «Hermano Obrero» en Filadelfia, a Manning no solo le preocupaba que la nueva aristocracia de la riqueza emplease su control sobre el crédito y la tierra para mantener a los trabajadores en un «estado de dependencia», también sentía que los obreros manuales y los pequeños productores tenían que organizarse en una «Sociedad de Obreros»[357] para influenciar la política económica y cambiar la distribución de la riqueza. El colega radical de Manning procedente de Massachusetts, David Brown, un

obrero itinerante que había sido encarcelado en 1798 por sus escritos «sediciosos» y sus discursos públicos en contra de la administración federalista de John Adams, dejó clara la conexión entre la desigualdad económica y la libertad republicana: «Unos quinientos de una unión de cinco millones reciben todos los beneficios de la propiedad pública y viven a costa de la ruina del resto de la comunidad. Sin embargo, nosotros […] todavía nos reunimos y vemos a nuestros conciudadanos entrando en un estado de abyecta esclavitud».[358] Comprobamos aquí cómo se moviliza deliberadamente el lenguaje republicano de la esclavitud contra la nueva aristocracia por riquezas. Estos escritos de final de siglo son la creación de pequeños productores y editores democráticos que aprovechan el republicanismo revolucionario de sus «ancestros».[359] Tomaron los antiguos argumentos agrarios dirigidos contra la ley de herencias y los ampliaron para dar lugar a una crítica general de la dependencia económica.

Si estas eran las características básicas de la crítica republicana del capitalismo de finales del siglo XVIII, la teoría seguía aún poco desarrollada.[360] Ciertamente, existían unas pocas nociones de cómo los trabajadores asalariados podían retomar esas ideas. Por ejemplo, cuando se arrestó y juzgó a un grupo de artesanos zapateros en huelga entre 1805 y 1806, uno de sus defensores, William Duane, condenó la forma en la que una «raza de *esclavos blancos* puede criarse en la pobreza para ocupar el lugar de los negros en su emancipación». En una intervención dirigida al público, los zapateros decían: «El nombre de la libertad no es sino una sombra [...] si para poder hacer lo que [...] permiten las leyes de nuestro país debemos tener capataces dedicados a repartir la miseria que nos dan para sobrevivir».[361] Tras su encarcelamiento, Duane dijo que los zapateros deberían explicar a sus empleadores: «Tenéis tanto derecho a la independencia como nosotros».[362]

A pesar de esas señales que apuntaban al futuro, la primeriza crítica republicana de la desigualdad seguía siendo agraria en esencia. De hecho, el

«agrarismo» era la acusación que empleaban más habitualmente los opositores contra estos radicales republicanos.[363] El antiguo republicanismo operaba principalmente con una concepción premoderna de clase social —basada principalmente en «órdenes» y «profesiones»— en vez de manejarse con la distinción moderna entre «propietarios» y «desposeídos».[364] Se identificó a los «pocos» en aquellas personas que controlaban el crédito y monopolizaban la tierra. Los pequeños productores nunca dieron un trato especial al trabajo asalariado en sus críticas, como si este quedara sepultado entre los pequeños granjeros endeudados hasta las trancas y los artesanos precarizados a nivel económico. Además, la discusión de la dependencia económica a menudo quedaba eclipsada por las luchas de principios del siglo XIX sobre los requisitos de propiedad que se exigían para el sufragio. Un grupo de sufragistas en Virginia lo expresaba así: «Nuestros padres nos enseñaron que todo el poder se encuentra y se deriva del pueblo; no de los propietarios: que la mayoría de la comunidad, que ostenta la fuerza física, tiene además el derecho político para crear y remodelar a su voluntad sus instituciones civiles».[365] Junto con el problema de la esclavitud en propiedad, el objetivo republicano de eliminar la dependencia *política* todavía tenía un gran peso en el debate público. A medida que los Estados eliminaron estos requisitos de propiedad a comienzos del siglo XIX, la atención se centró en las cuestiones económicas y, especialmente, en las condiciones sociales de los pueblos y ciudades que se industrializaban a toda velocidad.

El trabajo asalariado y los partidos obreros

Los antecedentes sociales y políticos

Desde la década de 1820 Estados Unidos estaba comenzando a transformarse en un país diferente respecto a sus orígenes capitalistas agrarios. Cuando Jefferson escribió en 1782 su famosa ocurrencia

«Dejemos que nuestros talleres sigan estando en Europa»,[366] solo un taller hacía uso a gran escala de la hiladora Jenny, la famosa tecnología de principios de la Revolución Industrial. Tres décadas más tarde, eran ya ochenta y siete.[367] En 1816 Jefferson mismo se vio obligado a exclamar: «¡Cuánto han cambiado las circunstancias en los treinta años que han pasado desde entonces!».[368] Incluso revertía sus anteriores afirmaciones: «La experiencia me ha enseñado que los fabricantes ahora son necesarios tanto para nuestra independencia como para nuestra comodidad».[369] Tan solo un año antes, Francis Lowell había fundado la primera fábrica moderna norteamericana en Waltham (Massachusetts) y la organización de fabricación textil bajo un solo techo rápidamente se expandió por toda Nueva Inglaterra.[370] En torno a la década de 1820, la transformación de hombres artesanos, mujeres y niños en trabajadores asalariados era tan pronunciada que «las clases trabajadoras urbanas constituían elementos reconocibles y autoconscientes de la sociedad urbana».[371]

Más allá de la emergencia del trabajo asalariado como condición permanente, dos acontecimientos adicionales contribuyeron al surgimiento de una crítica republicana del capitalismo industrial. El primero, el Pánico de 1819, fue la primera recesión que afectó a la economía nacional como un todo. Planteó preguntas sobre la deseabilidad de ese nuevo orden social emergente, sobre todo al poner luz sobre las desigualdades que hasta ahora habían estado asociadas con la Europa despótica. En un extremo, existían la pobreza extrema y la mendicidad urbana: «En Filadelfia, tres de cada cuatro trabajadores estaban sin trabajo y mil ochocientos de ellos estaban en prisión por deudas no pagadas».[372] En el otro extremo, se dio un incremento dramático de la riqueza: «Según las mejores estimaciones, la participación en la riqueza nacional del decil más rico, sobre todo después de 1820, escaló desde el 49,6 por ciento de 1774 hasta alcanzar el 73 por ciento en torno a 1860».[373] Tras remitir el Pánico, otra década de brutal crecimiento industrial jalonada por crisis periódicas llevó a los críticos a

hacer explícita su comparación con Europa: «¡Ciudadanos americanos! ¿Os seguiréis sometiendo a una tiranía peor que la que esclavizó a nuestros hermanos en el "Viejo mundo"?».[374]

El segundo acontecimiento fue la decisión de eliminar casi todos los requisitos de propiedades para poder ejercer el sufragio. En esas decisiones constitucionales a nivel de Estado,[375] los que se opusieron a la medida habían expresado una preocupación similar a la de Madison cuando dijo que los trabajadores emplearían su libertad política para expropiar a los propietarios. El general Renssalaer, una figura clave en la política neoyorquina, se expresó así durante los debates sobre el sufragio en la convención constitucional de Nueva York en 1821: «La propiedad de los ricos siempre ha sido, y siempre será, el objeto de deseo de una parte de los pobres, y siempre que estos consigan el poder satisfarán su deseo mediante su distribución».[376] Figuras como Renssalaer también estaban preocupadas porque, siendo los trabajadores dependientes de sus empleadores, pudieran aquellos no ser más que una extensión de la voluntad de estos últimos, socavando con ello la igualdad política que requería una república libre. Un hombre «constante y uniformemente dependiente [*sic*] para sobrevivir del propietario de un establecimiento, pronto pierde [*sic*] toda independencia de juicio y se pliega a las ideas, los caprichos y los deseos del individuo que lo alimenta».[377] Los sufragistas rechazaban esas preocupaciones como alarmistas y contraatacaban diciendo que una república se basaba en la independencia política de los ciudadanos, no en la propiedad: «Nuestra comunidad es una asociación de personas —de seres humanos— y no una empresa fundada sobre la posesión de propiedades».[378]

Lo que nadie se esperaba era que se crease un grupo de obreros manuales y asalariados autoorganizados que *aceptaba* el argumento antisufragista de que ellos eran dependientes, pero que buscaba superar esa dependencia con políticas públicas. Aprovechando su nueva libertad política,[379] y

respondiendo a una forma de dependencia económica que surgía del corazón de la propia sociedad de mercado, los artesanos y asalariados pobres se organizaron en partidos obreros a finales de 1820 y principios de 1830. Los líderes de estos partidos crearon el primer compromiso continuo con el problema del trabajo asalariado que iba más allá de relegar a los asalariados a una clase de dependientes políticos o que defendía que se les concedieran derechos políticos *a pesar de* su dependencia económica.

La dependencia y «la fuerza de las circunstancias menesterosas»

Los partidos obreros, como todos los movimientos sociales, apelaban a una serie de tradiciones intelectuales diferentes, incluyendo el derecho natural y el socialismo cristiano nativo.[380] Pero la fórmula republicana de la esclavitud y la dependencia atraviesa sus argumentos como un hilo rojo en contra del mercado de trabajo «libre» que se estaba desarrollando. Por ejemplo, en su discurso de 1827 a «las clases trabajadoras en general», William Heighton proclamó que para «las clases trabajadoras [...] el sistema del beneficio es [...] una férrea cadena de servidumbre. Un sistema de abstracción injusta, de opresión y de fraude legal, por el que se sustrae la riqueza a las clases más productivas de la sociedad y se las relega al esfuerzo eterno y a una esclavitud que nunca acaba».[381] En un discurso a los trabajadores de toda Nueva Inglaterra, otro defensor de la causa obrera, Seth Luther, denunciaba las «decenas de miles sometidos al *gobierno tiránico* de las fábricas».[382] «Las fábricas de algodón son llamadas "instituciones republicanas"», continuaba Luther, pero se definen por «un gobierno unilateral y arbitrario. Los empleados son forzados a trabajar [...] [y] pueden ser despedidos en cualquier momento».[383] Luther apodaba a estos centros de trabajo las «fábricas de esclavos»[384] que, como decía otro habitante de Nueva Inglaterra, alojaban «a los esclavos blancos del Norte».[385] Frases como esta iban mucho más allá de meras apelaciones emocionales que se apropiasen de forma oportunista de la condición de los

esclavos negros para conseguir un golpe de efecto retórico. Para estos reformadores existía una equivalencia real, no solo una analogía, entre la esclavitud en propiedad y el trabajo asalariado, porque ambas formas de trabajo negaban la plena independencia económica a los trabajadores. Sin embargo, pese a que estos obreros querían argumentar que el trabajo asalariado era dependiente y, por tanto, que el sistema industrial ponía en entredicho su libertad republicana, sabían que el trabajo asalariado era algo distinto que la esclavitud en propiedad. Necesitaban nuevas herramientas de análisis y crítica social que les permitieran dar una explicación de cómo un trabajador asalariado, a través de la firma del contrato, aún quedaba sometido a la voluntad de otro.

Las personas que continuaron desarrollando el argumento formaban un grupo bastante curioso.[386] Una de esas lumbreras era oriundo de Filadelfia, Langdon Byllesby, impresor y oficial de correcciones,[387] cuyas *Observations on the Sources and Effects of Unequal Wealth* de 1826 constituyeron el primer tratado completo escrito por, y dirigido a, trabajadores.[388] Entre los otros filadelfianos se incluían el ya mencionado William Heighton y su colega de partido Stephen Simpson. Simpson era un reformador que trabajaba en la banca, posteriormente candidato al congreso por el Partido de los Trabajadores de Filadelfia, y autor de *A Working Man's Manual: A New Theory of Political Economy* (de 1831), el más sistemático de los tratados del periodo.[389] En Nueva York, *The Rights of Man to Property!* de Thomas Skidmore (1829) fue un intento igualmente extenso, aunque más radical, de criticar la nueva aristocracia de la riqueza. Skidmore era un mecánico itinerante e inventor, el hijo de unos granjeros de Connecticut.[390] Junto con George Henry Evans, cofundó el Partido de los Trabajadores de Nueva York y su revista, el *Working Man's Advocate*. El *Working Man's Advocate* (Nueva York) y la *Mechanic's Free Press* (Filadelfia) fueron las revistas más importantes de la época, transmitiendo a sus lectores las ideas de estos primerizos republicanos artesanos.

El grupo, siendo en su mayoría autodidactas y partiendo de un variado elenco de fuentes de inspiración, elaboró un análisis consistente del trabajo asalariado. Comenzaron identificando la esclavitud con un tipo específico de dependencia: ser económicamente vulnerable ante la obligación de trabajar. Como expresaba Byllesby: «La esencia misma de la esclavitud consiste en ser forzado a trabajar mientras un tercero se apropia y disfruta del producto del trabajo».[391] Aunque pudiera parecer una definición sencilla, esta forma de caracterizar la «esencia» de la esclavitud tenía un objetivo conceptual determinado: dejaba abierta la posibilidad de que existieran diversas maneras por las que un «esclavo» podía ser forzado a trabajar para un tercero. El sometimiento *legal* del esclavo tradicional en cuanto que propiedad física del amo no era sino una forma de las varias que podía adoptar esa dependencia. Era la *forma* definitoria original de la dependencia, pero no la única. Los artesanos emplearon además su definición de esclavitud como una manera de describir una relación social concreta que define una economía política de la producción y del intercambio más amplia. La esclavitud aquí no es cualquier condición antigua de dependencia desigual, sino una que encuentra su función determinada y su propósito social para el empleador y su sociedad: la producción y la acumulación de riqueza. Esta forma de definir la esclavitud no suponía tanto una ruptura respecto al pensamiento republicano cuanto una profundización de los análisis sobre la compulsión, la dependencia y el derecho. Ese análisis se probaría resiliente. Recuérdese el principio de este capítulo que, cincuenta años más tarde, los Caballeros del Trabajo entendían la servidumbre en términos casi idénticos: «Cuando un hombre se ve colocado en la posición en la que está obligado a proporcionar los frutos de su trabajo a otra persona, se encuentra en un estado de esclavitud».[392]

Definir la esclavitud como «estar obligado a trabajar mientras otro se apropia del producto del trabajo» abría el suficiente espacio conceptual como para afirmar la prioridad moral de la libertad republicana sobre (y

contra) la defensa prevaleciente de los derechos de propiedad. Thomas Skidmore defendió que los propietarios

> no tienen derecho legítimo a emplear [su propiedad] de esa manera, es decir, a extraer de los otros el producto de su trabajo con el único objetivo de librarse ellos mismos de la necesidad de trabajar tanto como los otros deben hacerlo. En el momento en el que cualquier propietario hace un uso tal de su propiedad, no me importa cómo, ni bajo la sanción de qué ley o sistema de leyes, el caso es que vive en la ociosidad, parcial o total, y, por tanto, vive a costa del trabajo de otros en mayor o menor medida; [lo que importa es que] en ese momento el propietario contraviene e invade los derechos de los demás; y se ha colocado a sí mismo en una situación que justificaría que la parte agredida pudiera desposeer al agresor del instrumento de su agresión.[393]

La extraordinaria tesis de Skidmore era que *incluso si* todos los derechos de propiedad existentes tuvieran su origen en actos perfectamente justos de adquisición e intercambio, serían ilegítimos si producen una distribución de la propiedad que provoca que unos se vuelvan económicamente dependientes de otros. Por supuesto, Skidmore y otros fueron lo bastante rápidos como para percibir que la historia de la propiedad *no* era la secuencia de actos perfectamente justos de adquisición e intercambios. Extendieron una tradición, que había comenzado unas décadas atrás de la mano de radicales como Robert Coram y Thomas Lloyd, de rechazar el mandato de Blackstone que prescribía no investigar con demasiado esmero los orígenes históricos de los derechos de propiedades realmente existentes.[394] Resultó que la historia real consistía en toda una plétora de expropiaciones violentas e injustas que se reproducían y sancionaban ahora a través del derecho.[395] El propósito de la teoría de los trabajadores sobre la esclavitud y su historia de los derechos de propiedad era identificar la libertad de los ciudadanos como una legitimidad anterior y esencial a la legitimidad de los derechos de propiedad. La independencia de cada ciudadano suponía así una restricción sobre la acumulación de propiedades y los derechos de propiedad derivaban su legitimidad de la inalienabilidad de la independencia de cada persona.

Esta crítica de los derechos de propiedad era algo más que una mera reivindicación moral generalista. Consistía en todo un análisis social dirigido a refutar el argumento de que el trabajo asalariado era libre. Como vimos en el capítulo anterior, este argumento era una característica importante del discurso político de preguerra, especialmente entre los abolicionistas. Estos intelectuales obreros apreciaron que la institución de la propiedad podía producir dependencia incluso donde no existía esclavitud en propiedad. En concreto, la protección legal de la desigualdad de propiedades era el medio a través del que los asalariados eran convertidos en dependientes de los empleadores. A pesar de que los trabajadores asalariados tenían, formalmente, propiedad sobre sí mismos, la distribución desigual de los «medios de empleo»[396] implicó que no tuviesen ninguna alternativa razonable más que vender su propio trabajo. Stephen Simpson, por ejemplo, se lamentaba de la situación de los «pobres operarios que viven con una mano delante y otra detrás, y que tienen que venderse porque tienen que comer».[397] La compulsión básica ahora no era el látigo del amo sino el acicate de la necesidad económica. Como les decía Skidmore a los trabajadores de Nueva York:

> Somos miles los que, formando parte de nuestro pueblo de hoy, estamos en profunda aflicción y miseria, *dependientes* para nuestra subsistencia diaria de unos pocos a quienes la operación antinatural de nuestras instituciones libres y republicanas, como gustamos en llamarlas, han convertido en personas enormemente ricas de una forma bárbara y arbitraria.[398]

En un tono ligeramente más filosófico Heighton trazó la misma conexión entre la necesidad económica y la compulsión:

> La necesidad nos fuerza a trabajar a cambio de los precios ofrecidos, y nos fuerza a pagar los precios que se nos pide para cada cosa que necesitamos; debemos aceptar esto, o recurrir al fraude y al robo, o perecer por el hambre y la desnudez.[399]

La desigualdad en el reparto de la propiedad volvía dependientes a los «obreros» o a las «clases trabajadoras» de los empleadores de cara a

conseguir empleo, y con este el sustento. Esa dependencia tenía su origen en un tipo particular de compulsión: no ya la compulsión de una coerción legal directa para trabajar para un amo, como era la del esclavo a la vieja usanza, sino la compulsión de la necesidad económica o las «circunstancias menesterosas».[400] Skidmore resumió este punto de vista:

> Si los desposees de la igualdad de derechos, los colocas en circunstancias de dependencia, de tal manera que los otros, que, por lo tanto, tendrán, sobra decirlo, más de lo que tienen derecho a tener, emplearán sobre aquellos los medios necesarios para reducirlos a la esclavitud.[401]

La necesidad económica los forzaba a trabajar para otros, y esos empleadores recibían la mayoría de los beneficios del trabajo. La incapacidad de los trabajadores para acumular propiedades reproducía su condición de dependientes de sus empleadores. Eran, por todo ello, esclavos en un sentido republicano, porque vivían a merced de otro: «El que me alimenta, o me mata de hambre; el que me da empleo, o me exige vagar en la ociosidad; ese es mi amo; y sería de una estupidez supina jactarme de ser algo más que un mero esclavo».[402]

El desafío de aplicar las ideas republicanas heredadas a la nueva realidad se agudizó sobremanera cuando se intentó formular un programa político. En 1829, Thomas Skidmore lideró el Comité de los Cincuenta cuyo objetivo era escribir un informe y redactar el borrador de un programa para el Partido de los Trabajadores de Nueva York, recientemente creado. El informe final, publicado en el primer número del *Working Man's Advocate*, reproducía casi palabra por palabra la crítica de Skidmore del trabajo asalariado en *The Rights of Man To Property!*:

> Porque, en todos los países, es un esclavo que debe trabajar más para otro de lo que el otro debe trabajar para él. No importa cómo se llegó a este estado de cosas; si la espada de la victoria tala la libertad del cautivo y, por tanto, le obliga a trabajar para su conquistador, o si la espada de la necesidad extorsiona nuestro consenso, como de hecho hace, para que asumamos una esclavitud voluntaria, al negarnos el acceso a los materiales de la naturaleza.[403]

«La espada de la necesidad», «obliga a trabajar» y «esclavitud voluntaria» eran giros retóricos cuyo objetivo era, por un lado, establecer la continuidad con las antiguas críticas agrarias de la dependencia y, por el otro, marcar la diferencia en las nuevas circunstancias sociales. El trabajador asalariado no era ni el esclavo en propiedad ni el granjero-deudor;[404] fuese dependiente de más de un amo o acreedor. Y en la medida en que era dependiente de un empleador o acreedor particular, ese hecho se atribuía a una dependencia económica general. Era dependiente simplemente en virtud de su desposesión legalmente forzada, una dependencia de la que los empleadores se aprovechaban con regularidad. En esta economía política la protección de los derechos de propiedad subvertía, en vez de garantizar, la independencia de los ciudadanos.

La teoría laboral del valor

Dos características más de esta antigua crítica republicana del trabajo asalariado marcan su diferencia con el agrarismo precedente. Debemos recordar primero que su pensamiento sobre la esclavitud no solo giraba en torno al hecho de que el trabajo asalariado estuviera forzado a trabajar para otros, sino que además «un tercero se apropia y disfruta del producto del trabajo».[405] En el caso clásico del esclavo en propiedad ese elemento explotador era evidente porque el esclavo no tenía ningún derecho legal formal a recibir algo a cambio de su trabajo. Pero estos republicanos artesanos eran muy conscientes de que los trabajadores asalariados *recibían* un pago. Es más, sabían que el argumento que defendía que el trabajo asalariado era trabajo libre se sostenía sobre la creencia de que, como sostuvo una asociación patronal en 1836: «el trabajo, como cualquier otra mercancía, buscará su propio nivel, y su propio valor, en un mercado libre y desembridado».[406] Según este punto de vista alternativo, no existía una medida de valor de esa mercancía-trabajo que fuese independiente de la acordada por el propietario de dicha mercancía. Su valor estaba, de alguna

manera, definido de forma arbitraria por las estimaciones subjetivas de las dos partes contratantes. Como vimos en el capítulo anterior, los republicanos *laissez-faire* pensaban que sostener una base casi objetiva para el valor que uno pudiera emplear para criticar el contrato laboral contravendría la voluntad del trabajador, poniendo así en entredicho su independencia. Ganar un salario *era* el símbolo de su libertad, y como tal, el salario de mercado expresaba el verdadero valor de ese trabajo. El valor realizado era el valor real. Esta posición colocaba a los trabajadores ante un desafío teórico. Si el mercado laboral compensaba a los trabajadores por su trabajo, y estos consentían en esa compensación, era difícil sostener que, a pesar de todo, no eran libres. Ellos mismos, y no los patronos, determinaban el valor de su trabajo. Esos trabajadores tenían que dar algún tipo de explicación de cómo el trabajador asalariado no solo era económicamente dependiente sino también un explotado: que estaban, de hecho, obligados a trabajar para otros de una forma que les permitía a estos otros beneficiarse de dicha compulsión.

Heighton, Skidmore y compañía encontraron las herramientas que necesitaban en la nueva ciencia de la economía política, especialmente en la teoría laboral del valor. Pese a que una teoría laboral de la *propiedad* había existido durante siglos, en figuras canónicas como John Locke (y también como parte de un sentido común moral),[407] la teoría laboral del valor era algo novedoso. La premisa básica era que el valor de todos los objetos podía medirse por la única cosa que tenían en común: ser productos del trabajo. El trabajo se medía por el tiempo, o por el número de horas que llevaba producir el objeto. Benjamin Franklin parece haber sido el primero en convertirla en parte del discurso estadounidense, especialmente, y sin que sea motivo de sorpresa, en la antigua ciudad manufacturera de Filadelfia.[408] Pero fueron Smith y Ricardo los primeros en desarrollar plenamente la teoría laboral del valor como una teoría de economía política. Sus ideas, tal y como las interpretaron los llamados socialistas británicos

ricardianos, especialmente William Thompson y John Gray,[409] se mezclaban fácilmente con las antiguas preocupaciones republicanas para acabar produciendo una crítica «científica» del contrato laboral. El punto de partida era que solo el trabajo crea valor. Si un contrato justo se definía como un intercambio libre de equivalentes, era posible evaluar con independencia si había existido una equivalencia real, y por lo tanto si era un intercambio verdaderamente libre. Si un trabajador recibía un salario menor del valor que él mismo creaba, el empleador se apropiaba de forma injusta del «producto» o valor del trabajo de esa persona. Como decía Heighton,

> TODA LA RIQUEZA ES PRODUCTO DEL TRABAJO HUMANO. Por tanto, aquel que, en una cantidad determinada de tiempo, acumula más de lo que puede producirse en esa cantidad, estará acumulando lo que otros han producido, y por lo que no puede haber recibido un equivalente producido por él mismo.[410]

Por ejemplo, si un trabajador pasaba doce horas trabajando pero recibía un salario que solo podía comprar bienes cuyo tiempo de producción tomaba cuatro horas, entonces ese trabajador estaba dejando en los productos un extra de ocho horas de trabajo a cambio de nada. Byllesby resumió esta idea: «no puede existir justicia, ni moral ni natural, en un sistema que toma de un hombre los productos de dos días de trabajo y le da en compensación lo que equivaldría a un día de trabajo de otro hombre, cuando la habilidad [...] de esos hombres es la misma [...] y, sin embargo, [...] esto es lo que ocurre actualmente en los trabajos».[411] En la medida en que casi cada contrato asalariado real tomó esta forma de explotación, había razones para creer que el trabajador no era libre a pesar de haber dado su consentimiento a los términos del contrato.

Fuera cual fuese la forma en la que estos obreros acabaron llegando a estas ideas, bien independientemente como afirmaba haberlo hecho Byllesby,[412] o bien después de haber leído a Thompson y Gray como sostenía Heighton,[413] lo importante fue el hecho de que todos vieran

inmediatamente el valor ideológico de esa nueva economía política. Esta les proporcionó una respuesta a sus oponentes, como eran la ya mencionada asociación de empleadores que defendía que el trabajo debería «buscar su propio nivel, y su propio valor, en un mercado libre y desembridado». Que Heighton citase a Thompson y Gray en sus propios discursos[414] o extractase pasajes suyos en la *Mechanic's Free Press*, y que Byllesby y Skidmore se refiriesen a ellos en sus escritos[415] se debía al hecho de que estos primerizos análisis teóricos del trabajo asalariado mostraban la desigualdad y la explotación subyacente a lo que de otra manera parecerían ser relaciones económicas formalmente libres e iguales. Las siguientes líneas de *Labour Rewarded* de Thompson, tomadas de la *Mechanic's Free Press* de Heighton, dan buena razón de este punto: «los intercambios *libres, voluntarios* [...] no prevalecen en ninguna parte». Esos «injustos *intercambios*», en los cuales «se les quitan los productos del trabajo a las clases industriosas de sus propias manos», son la causa de «la operación directa de la ley o de la operación indirecta de un acuerdo social desatinado». Esos «acuerdos sociales desatinados» se definían por la falta de «un gobierno igualitario de los medios de producción».[416] La última línea completaba el análisis, dando cuenta de cómo, incluso sin una coerción legal directa, un trabajador formalmente libre podía volverse dependiente de sus empleadores, convirtiendo así el contrato en un acuerdo explotador y no libre en el cual se obligaba a los trabajadores a entregar la mayor parte del valor que producían.

La teoría laboral del valor convirtió la dependencia económica en algo cuantificable. Langdon Byllesby, por ejemplo, cita un cálculo hecho por el reformador benthamita Patrick Colquhoun que usó la teoría laboral del valor para calcular la primera estadística nacional de renta del Imperio británico, según la cual las clases trabajadoras en 1812 no recibían «sino *un quinto*» del producto anual total «siendo absorbido el resto por las clases ociosas y no productivas».[417] Aquí había una prueba científica de que los

trabajadores estaban recibiendo mucho menos valor del que producían, y que esto era así porque, a pesar de la libertad legal para firmar contratos, todavía estaban forzados a trabajar para otros. Su dependencia económica respecto a otros los volvía vulnerables a la explotación. Para estos activistas obreros, por supuesto, el incremento dramático en la riqueza material junto con la pobreza y el sinhogarismo era prueba suficiente de que los trabajadores recibían muy poco del fruto de su trabajo. No *necesitaban* una prueba científica estrictamente cuantificable para defender esa idea, y a menudo señalaban simplemente al hecho general de la desigualdad para remarcar su punto de vista sobre el trabajo asalariado y la dependencia.

Pero su uso de la economía política no fue superfluo. El poder analítico de la teoría laboral del valor permitió que figuras como Byllesby y Skidmore desarrollasen un discurso apropiado para la nueva forma de dominación social que querían criticar. Las relaciones mercantiles generalizadas —definidas ante todo por la mercantilización del trabajo— implicaban que se pudieran hacer cálculos que eran imposibles en economías anteriores. La teoría laboral del valor también hizo posible articular una preocupación a largo plazo sobre el trabajo dependiente en una forma específica a las relaciones de mercado. Apréciese, por ejemplo, que esto permitió que algunos personajes como Skidmore tradujeran una definición general de esclavitud —ser forzado a trabajar para otro que recibe los productos de ese trabajo— en términos específicamente modernos. El trabajador asalariado está «en una condición tan menesterosa que debe trabajar o morir; y trabajar *en unas condiciones en las que una gran parte de su trabajo debe ir a parar a las manos del empleador*, o de quien, no importa cómo, se pueda permitir unos medios de producción». [418] Al fin y al cabo, en el caso de la esclavitud en propiedad era algo inmediatamente obvio que el esclavo no tenía otra opción que no fuera trabajar para un amo y que el amo se quedase todo lo que produjera. Pero en el caso del contrato de trabajo, dado que el trabajador recibía un salario a

cambio, el elemento explotador no era inmediatamente visible. La expresión material de esta dependencia tenía que tomar la forma de un cálculo de valores, de la diferencia entre lo que se le pagaba y lo que producía. Si en un sentido la pobreza de los trabajadores hacía que su causa pareciese evidente, en otro sentido la libertad formal del mercado laboral rompía el sentido común republicano, reclamando así nuevas herramientas de análisis social. La teoría laboral del valor puso las bases de una forma de análisis social que hacía visibles las relaciones de poder y dependencia, esas mismas que escondía el contrato laboral y voluntario. Emplear la teoría laboral del valor como un instrumento de análisis social reveló la manera en la que el mercado laboral no se definía por las relaciones de independencia igualitaria sino más bien por relaciones desiguales de dependencia y, por ello, de dominación. La extracción continua de beneficio por parte de los empleadores era un signo de su poder arbitrario sobre sus empleados.

La teoría laboral del valor fue sobre todo importante porque describía la función social que cumplía la dependencia económica. Esta no era simplemente un mal genérico; era la institución clave por la que la sociedad se reproducía a sí misma. Esto es, no se trataba de que esa sociedad republicana tolerase, en sus periferias o intersticios, una forma de sometimiento cuestionable pero marginal. Lo que ocurría más bien era que la servidumbre económica se había convertido en un rasgo central de esta sociedad. Si los empleadores confiaban en la dependencia económica de una clase de trabajadores desposeídos, quedaba claro por qué los propietarios de los recursos productivos «ocultaban su interés en mantenernos en un estado de humilde dependencia».[419] Los trabajadores solo podían cobrar menos valor del que producían si seguían siendo dependientes de un empleador u otro. Esa dependencia era el resultado de una propiedad desigual sobre la propiedad y el crédito que hacía imposible que la mayoría pudiese trabajar sin ser un asalariado. Dicha lógica de reproducción conllevó que su sometimiento fuese permanente y no

pasajero.[420] La conclusión natural, según los trabajadores, era que los empleadores eran hostiles a la misma idea de universalizar la libertad republicana. La teoría laboral del valor daba una expresión científica a la explotación del asalariado, mientras que la comprensión republicana de la dependencia explicaba, para empezar, la capacidad para explotar. Los trabajadores se vieron empujados a esta fusión de la economía política con la teoría republicana por el hecho de que la dependencia que experimentaban no era personal y directa, como sí lo había sido en la esclavitud clásica.

«La igualación de propiedades»

Aparte de la teoría laboral del valor, la segunda idea que estos trabajadores adaptaron a sus objetivos fue el concepto de cooperación. De nuevo, la década de 1820 fue propicia para la innovación conceptual. Robert Owen, fundador del movimiento cooperativista y conocido por su experimento socialista en New Lanark, viajó a Estados Unidos en 1824 para evaluar su nueva aventura comunitaria, New Harmony. La obra *New View of Society* de Owen había sido publicada en Estados Unidos en fecha tan temprana como 1817 y, en el momento de su viaje, era ya tan famoso que se le invitó a dar un discurso sobre el socialismo utópico de seis horas (dividido en dos partes) en una cena privada que incluía a miembros del Congreso, al presidente saliente James Monroe y al presidente electo John Quincy Adams.[421] Owen contrató un modelo arquitectónico de su comunidad ideal que estuvo expuesto en la Casa Blanca durante seis semanas,[422] y sus ideas rápidamente pasaron a formar parte del debate público. Aunque Owen evitó reunirse con trabajadores organizados, prefiriendo en vez de ello codearse con los reformadores y librepensadores de clase media en su paso por Filadelfia,[423] figuras como Heighton y Byllesby estaban familiarizados con sus ideas a través de la prensa popular, de copias en

circulación de *New View of Society* y de referencias a la cooperación por autores como Thompson y Gray.[424]

La cooperación se entendió en un sentido amplio como una forma de producción asociada en la que la propiedad se poseía en común, todos los miembros de la comunidad físicamente capaces realizaban un trabajo por el cual recibían una garantía de que se les proveería de todo lo necesario y, solo después, los propietarios de acciones en la comunidad recibirían sus dividendos. Pero mientras que para Owen la cooperación era una solución a los problemas sociales de la pobreza y el crimen, para los trabajadores se convirtió en una garantía de la libertad personal: la solución práctica al problema de cómo universalizar la libertad republicana. El interés de los obreros en la cooperación fluía directamente de su análisis de la dependencia. Si el control desigual de los recursos productivos, especialmente de la tierra y de las fábricas, hacía que los trabajadores asalariados fuesen dependientes de los propietarios, entonces se seguía de aquí que la forma de eliminar esa dependencia era dando a cada persona un poco de control sobre esos recursos. La libertad parecía requerir una cierta igualación de propiedades; y, ciertamente, Skidmore, Byllesby, Heighton y Simpson, todos ellos, elaboraron una versión del argumento que decía que «los principios de la distribución igualitaria [serán] adoptados en todas partes»,[425] un argumento para «igualar la propiedad».[426] A través de esa «igualación» de la propiedad los trabajadores no «sufriríamos más en nuestra carne el hecho de ser los esclavos de una minoría de inútiles».[427]

La forma concreta que debería tomar esta igualación variaba según el pensador. Todos compartían una actitud ambivalente hacia el socialismo de Owen en la medida en que parecía implicar la creación de comunidades cooperativas *separadas* de la sociedad. Byllesby, por ejemplo, argumentó en contra de los owenitas: «No entendemos cómo los medios que proponen, esto es, la creación de aldeas independientes y limitadas [...], podrán incluir los inmensos e importantes intereses de gran valor, implicados en la

composición de las grandes ciudades».[428] Esas «aldeas independientes y limitadas» posiblemente no pudieran afrontar la extendida dependencia de todos los trabajadores, sobre todo en las fábricas, y dejaban más o menos intacta la distribución de la propiedad existente. Pensaron además que la apelación de Owen a los impulsos filantrópicos de los ricos para financiar estas comunidades era una ingenuidad que no conseguía captar el punto republicano: el objetivo era la *independencia*, por lo que esas condiciones tenían que alcanzarse por sus propios esfuerzos y no a través de terceros. «Suponiendo que el sistema del señor Owen sea bueno, ¿dónde vamos a encontrar más hombres como él?», preguntaba Skidmore, después de lo cual decía: «Además, existe algo incompatible con los mejores sentimientos del corazón [...] cuando está obligado a contemplar la felicidad de la que disfruta [...] como si dependiese de otro. Eso resta la mitad del valor de dicha felicidad, sentir que es dependiente de otro para existir».[429] ¿Acaso existe una expresión más fuerte del deseo de independencia que la demanda de utilizar las propias fuerzas para eliminar la dependencia económica?

Algunos de ellos, como Simpson, apelaron en un sentido amplio a la idea de igualar la propiedad pero se detuvieron en seco antes de pedir una redistribución completa de la tierra o de las máquinas, por no hablar ya de la formación de cooperativas de trabajadores.[430] Otros, sin embargo, identificaron la cooperación como un ingrediente necesario para abordar el proceso integrado de trabajo de una economía moderna y fabril de una forma que eliminase el trabajo asalariado y dependiente. Byllesby llamaba a una «igualación de las ventajas de la industria y del trabajo»[431] mediante impuestos sobre la herencia y la redistribución de propiedades para financiar cooperativas de producción —en sus *Observations* adjuntaba un plan para la formación de una cooperativa—. Otros autores, como Heighton, imaginaron que «todos los productores que habitan dentro de los límites de cada distrito o municipio» «se juntarían y cooperarían», contratarían a unos pocos «agentes» para organizar la distribución y

establecerían «intercambios» basados en cupones de trabajo para facilitar el comercio entre las distintas cooperativas de trabajadores.[432] Esas propuestas avanzaban a tientas hacia la imagen de una comunidad nacional de productores libres, compuesta por propietarios independientes que intercambian sus productos individuales o colectivos sobre la base de cupones de trabajo. Otro viajero filadelfiano, Josiah Warren, fundó uno de los primeros intercambios de cupones de trabajo en 1828.[433] *Mechanic's Free Press*, la revista de Heighton, contenía habitualmente pasajes de los primeros escritos británicos sobre las cooperativas, así como editoriales de distintos reformadores locales que proponían establecer intercambios de trabajo y cooperativas con el objetivo de «disminuir el número de productores dependientes».[434]

La propuesta de Skidmore era la más sistemática y de mayor alcance. Su obra *Rights of Man to Property!* nos muestra no tanto la opinión mayoritaria, sino cuán lejos podía llegar esta lógica de universalizar la libertad y eliminar la dependencia económica. Haciéndose eco de un plan que Thomas Paine había planteado en «Justicia agraria», pero del que parece que no tenía noticia,[435] Skidmore sintió que el paso lógico sería un «sistema que debería haber dado a *cada individuo*, según llegase a la madurez, tanta propiedad del mundo como la que se permitiera tener a cualquier contemporáneo suyo de similar edad».[436] Cada persona «tiene un derecho igual, con todos y cada uno de los demás hombres, a una parte igual de la propiedad común; o a su claro equivalente».[437] Skidmore no intentó simplemente adquirir fondos y tierras mediante los impuestos del Estado, sino mediante la expropiación y la redistribución de la propiedad existente. Su plan para una «división igualitaria de la riqueza» implicaba convocar una «convención estatal» en la que el Estado llevaría a cabo un censo de la propiedad, para «reclamar toda propiedad dentro del Estado, tanto inmobiliaria como personal, del tipo que fuese [...] [y] ordenar una división igualitaria de todas estas propiedades entre los ciudadanos».[438]

Cada persona recibiría unos créditos y, al alcanzar la mayoría de edad, sería libre de pujar por una parte de la propiedad pública —principalmente tierras — o de juntar esas demandas para formar una asociación de trabajadores.[439] Serían libres de trabajar en sus propiedades y quedarse con los productos mientras viviesen. Pero la propiedad no podría heredarse; en vez de ello, volvería al fondo común para ser de nuevo distribuida siguiendo el principio de los derechos iguales. Esto no solo respetaría la igualdad de derechos, eliminaría además el incentivo de «buscar cómo conseguir propiedad con el propósito de convertirla en el instrumento de dominación de unos niños sobre los niños de otros padres».[440] La analogía con las convenciones estatales de esa década, que eliminaron las restricciones al sufragio basadas en la propiedad, era explícita y deliberada. Aquí se encuentra la culminación del proyecto republicano revolucionario mediante uno de sus actos más característicos de soberanía popular: la convención constitucional. La igualación de la propiedad, mediante un acto de supremo derecho, aseguraba la independencia universal.

Cabe destacar que esta propuesta de una convención estatal era una concesión a la necesidad y no un signo de provincianismo agrario. Skidmore percibió que la *lógica* de su argumento era universal y por esa razón también era global en su extensión. En principio, la redistribución ideal de la tierra sería internacional, no estatal o nacional.[441]

Esa redistribución incluiría además a todo individuo adulto —hombres y mujeres, negros esclavizados y nativos norteamericanos colonizados—. Skidmore, de hecho, fue lo suficientemente cuidadoso como para señalar que los negros, las mujeres y los nativos norteamericanos habían sufrido especialmente a manos de los monopolizadores de la riqueza.[442] En otro pasaje original extendió su argumento de eliminar la dependencia económica al ámbito de las relaciones familiares. Pensaba que la dependencia de los niños respecto a sus padres, en su educación y herencia, corrompía el amor familiar, permitiendo que los padres tiranizasen a los

niños, y obligaba a estos a adular a aquellos, como si fuesen los sirvientes de un monarca. Por esa razón Skidmore defendió una educación pública gratuita, medios de subsistencia garantizados por el Estado y una transferencia de capital único al llegar a la mayoría de edad que estuviera desvinculada de las fortunas económicas de los padres. Quedando asegurada su independencia económica, las relaciones de los niños con sus padres se caracterizarían por un amor verdaderamente mutuo, en vez de estarlo por la obediencia y la adulación.[443]

Como señalaba Skidmore, los reformadores agrarios originales, los Gracos romanos,[444] bien se podrían haber sonrojado ante la radicalidad de su propuesta.[445] Las ideas de Skidmore, siendo tan profundas como eran, no consistían simplemente en las estrambóticas divagaciones utópicas de un crítico aislado. El *Informe del Comité de los Cincuenta*, la plataforma oficial del Partido de los Trabajadores de Nueva York, incluía la demanda en favor de «UNA CANTIDAD IGUAL DE PROPIEDAD AL LLEGAR A LA MAYORÍA DE EDAD y, *antes de eso*, ALIMENTOS, VESTIMENTA E INSTRUCCIÓN COSTEADOS PÚBLICAMENTE».[446] Durante un breve tiempo, por tanto, el argumento para dividir igualitariamente la propiedad entre los ciudadanos en nombre de la libertad republicana fue el programa oficial de un partido político real.[447] Las ideas de Skidmore se reconocían en general como influyentes y de importancia crítica para los debates del periodo, no solo entre los trabajadores, sino en general en los Estados Unidos jacksonianos.[448]

De vuelta a la tierra: la ambivalencia del antiguo republicanismo

Skidmore y sus compañeros de viaje fueron tachados de ser unos peligrosos «partidarios de la reforma agraria».[449] Un contribuyente a la *Mechanics' Free Press* de Filadelfia señala orgullosamente que los tribunos romanos fueron «los representantes de los trabajadores» y que «entre otros insultos, se los llamaba *partidarios de la reforma agraria*, y en esta ciudad también se ha empleado la misma palabra despectivamente contra nosotros».[450]

Pero como hemos visto, esos defensores de la causa obrera destacan más por la forma novedosa en la que condujeron la tradición del radicalismo agrario de pequeños productores en nuevas direcciones. En lugar de una preocupación exclusivamente centrada con los endeudados y los sin tierra, estos obreros convirtieron el trabajo asalariado en el objetivo central de sus críticas. Para formular esa crítica en términos republicanos emplearon herramientas de la moderna economía política que exponían las relaciones de dependencia subyacentes a la independencia formal de los trabajadores «libres». Llegaron a vincular, de forma incluso más provocadora, esa crítica a la dependencia del trabajador asalariado con la demanda radical de igualar el control sobre la propiedad.

No cabe duda de que tenían una posición ambigua respecto a lo que significaba igualar la propiedad. Encontraban atractiva la idea cooperativa, pero muchas de sus propuestas eran vagas y de alguna manera individualistas —las cooperativas de trabajadores no eran sino una opción entre otras, y una todavía relativamente marginal—. En las décadas de 1830 y 1840 las pocas cooperativas establecidas constituían una respuesta a las condiciones locales, mostrando poco esfuerzo en coordinarse y revelando tener pocas bases ideológicas en común.[451] Es más, los trabajadores no tenían claras sus ideas sobre la relación entre la propiedad privada, la propiedad colectiva y la propiedad estatal[452] y evitaban continua o explícitamente las empresas de propiedad estatal. Sin embargo, fueron significativamente más allá de lo que había llegado la tradición del pequeño productor en su disposición a utilizar el Estado con propósitos redistributivos. Más importante aún fue su comprensión de que cualquier verdadero intento de universalizar la libertad republicana exigiría no solo la redistribución de la tierra, sino la reorganización de las relaciones industriales. Sobre este punto concreto la idea de cooperación iba a jugar un rol crucial, aunque todavía estaba formulada con vaguedad: recuperar el control sobre el propio trabajo exigía ese control de forma continua, durante

el propio proceso laboral. En un establecimiento industrial y moderno ese control solo podía conseguirse mediante un control igualitario y compartido, no mediante la producción individualizada. Por esa razón los reformadores no se contentaban únicamente con eliminar la ley de primogenitura y mayorazgo. Cada vez era más improbable que esas leyes, por sí solas, garantizasen distribuciones de la propiedad que pudieran asegurar la independencia a todo el mundo. En vez de ello, estos antiguos republicanos desafiaron la misma propiedad heredada e intentaron al menos garantizar a cada persona un control sobre los recursos productivos lo suficientemente adecuado como para que nadie tuviera que verse obligado a vender su trabajo a otra persona. Solo esta distribución igualitaria de la propiedad, y, por tanto, del control sobre el trabajo, eliminaría la «esclavitud de los salarios». No podemos sorprendernos entonces de que, además de «partidarios de la reforma agraria», sus críticos inventasen otro término para vilipendiarles: *Workies*.[453]

A mediados de la década de 1830 los partidos obreros se habían disuelto. El momento radical de la crítica republicana del capitalismo disminuyó, pero no desapareció en absoluto. Los consejos obreros de ciudades, como el Sindicato General de Oficios de Nueva York, protestó contra los intentos de las asociaciones patronales de suprimir la actividad sindical diciendo que esas acciones «oscurecerían la atmósfera republicana de esta célebre tierra de libertad, convirtiéndola en un enorme y endiablado reino de anarquía y despotismo».[454] Algunos *workies* encontraron su camino en la facción «Locofoco» del Partido Demócrata. Uno de sus portavoces más reputados, Orestes Brownson, escribió en su extraordinario ensayo «The Laboring Classes»:

> Existe una clase de nuestros conciudadanos que se nos quedan mirando atónitos como si hubiéramos perdido el juicio [...] cuando retratamos al trabajador como alguien que sigue siendo un esclavo. En su opinión se trata de alguien con derechos, un hombre libre y no más dependiente del capitalista de lo que el capitalista depende de él.[455]

Pero, decía Brownson, esta dependencia no era recíproca:

> ¿Qué necesidad es más urgente? ¿La de acrecentar la riqueza o la de salvaguardarse frente al hambre? Vosotros podéis vivir, aunque no contratéis al obrero; pero si este no encuentra un empleo, morirá. Por tanto, está a vuestra merced.[456]

La única opción razonable, decía sarcásticamente Brownson ante una audiencia imaginaria de empleadores, era «poneros a trabajar lo más pronto posible para remodelar la institución de la propiedad, de tal manera que todo el mundo sea propietario, y así se os liberará a vosotros de tener que pagar salarios, y al proletario, de la necesidad de recibirlos».[457] La crítica *worky* del trabajador asalariado seguía haciéndose notar.

Sin embargo, aunque persistiese el argumento de que el trabajador asalariado era dependiente, en la década de 1840 reaparecieron algunas de las tendencias agrarias e individualistas de la tradición de pequeños productores. La Asociación Nacional por la Reforma (NRA), el movimiento de reforma más grande de mediados de siglo en todo el país, mantuvo la crítica republicana al trabajo asalariado, a menudo refiriéndose deliberadamente a los partidos obreros como sus predecesores.[458] Tenían razones intelectuales y biográficas para reclamar una herencia *workie*. El creador de la NRA, George Henry Evans, había editado *The Working Man's Advocate* para el Partido de los Trabajadores de Nueva York, y muchos antiguos *workies* acabaron pasándose a la NRA. A pesar de ello la NRA puso el énfasis no tanto en la reorganización de la producción industrial como en la redistribución de tierras. Su objetivo básico era agrario: eliminar la dependencia económica erradicando los monopolios privados sobre la tierra y haciendo que las tierras públicas estuviesen disponibles para todos los ciudadanos sin tierras para que estos pudieran crear asentamientos personales y cultivarlos.[459] El historiador Mark Lause, en su magnífica historia de la NRA, muestra cómo el enfoque de la organización sobre la tierra transformó la crítica republicana del trabajo asalariado en un movimiento político nacional y no solo urbano. La asociación tuvo éxito a

la hora de influir en los principales partidos políticos, contribuyendo posteriormente a la aprobación de dos leyes en 1862, la Homestead Act y la Morrill Land Grant Act.[460] La primera expandió enormemente el acceso a la tierra a bajo coste y la segunda creó los famosos institutos de concesión de tierras para «promover la educación liberal y práctica de las clases industriosas».[461]

De cara a nuestros objetivos merece la pena señalar solo un par de puntos que preparen el camino para los republicanos obreros de finales del siglo XIX. Al igual que los trabajadores, los partidarios de la reforma agraria pensaron que Estados Unidos disfrutaba de una forma republicana de gobierno pero sufría una situación social despótica que había adoptado inconscientemente las formas de la propiedad feudal inglesa:

> Las leyes de propiedad se aceptaron sin apenas modificaciones respecto a las que prevalecían en Gran Bretaña y tienen como efecto la creación de una aristocracia de la riqueza que se probará tan fatal para la libertad como la peor forma de despotismo.[462]

Es casi exactamente el mismo lenguaje que empleó Skidmore en el Informe del Comité de los Cincuenta.[463] La creación de una clase sin tierras, dependiente de los monopolizadores de la tierra y de la propiedad industrial, producía un nuevo tipo de esclavitud. Como expresó John Pickering, un destacado miembro de la NRA y autor de *The Working Man's Political Economy*: «Un capitalista se encuentra con una cosa llamada hombre pobre sin vivienda, privado de su derecho de nacimiento a tener tierras, reducido a la necesidad y la indigencia».[464] Esta persona sin tierras «estaría contenta de trabajar, pero se le niega el privilegio» a menos que el capitalista la contrate. En ausencia de empleo, «se vuelve a las calles a *morirse de hambre*, *pedir limosna* o *robar*; debe hacer una cosa u otra, no hay otra alternativa, aparte de *morirse*. (*Estos son los privilegios del trabajador libre*)».[465]

Sin embargo, a un «hombre que está obligado por su miseria a venderse a cambio de un salario», según la opinión de Pickering, se le trataba como a

nada más que «materiales e instrumentos útiles y prácticos».[466] Por tanto ese hombre, en virtud de esta dependencia, era un esclavo:

> Ahora bien, esta máquina humana es, virtual y positivamente, tan esclavo del capitalista como cualquier esclavo en propiedad lo era de su amo; en los dos casos, ambos están controlados en todas sus acciones por la voluntad de sus amos, con esta diferencia: el esclavo contratado puede abandonar a su amo; pero, si lo hace, corre el riesgo de no encontrar otro, porque a menudo es difícil encontrarlo [...] de tal manera que la servidumbre, en la medida en que comparecen los efectos, es igual de forzosa para ambos. En ambos casos ninguna de las víctimas aceptaría renunciar al producto de su propio trabajo si tuviera la oportunidad de quedárselo.[467]

Este sería un texto modelo del republicanismo que condena el trabajo asalariado como una forma de esclavitud con exactamente el mismo lenguaje que usaron los predecesores *workies* de Pickering. De hecho, fue este tipo de lenguaje el que dio forma a los debates en marcha que tenían los partidarios de la reforma agraria con los abolicionistas, como tuvimos ocasión de discutir en el Capítulo 2. Pensemos por ejemplo en las siguientes líneas de Horace Greeley, reimpresas con comentarios favorables en la revista de la NRA, *Young America:*

> ¿Qué es la esclavitud? Probablemente responderás: «El sometimiento legal de un ser humano a la voluntad y el poder de otro». Pero esa definición me parece imprecisa [...], excluye el sometimiento basado en otras necesidades no menos severas que las impuestas por las leyes.[468]

Un «sometimiento basado en otras necesidades» distintas a la ley era precisamente el corazón de la crítica republicana del contrato de trabajo formalmente libre. Sin embargo, si en los partidarios de la reforma agraria se escuchaban ecos *workies*, un vistazo a los «Principios» fundadores de la NRA nos muestra un resultado más estrecho en su análisis: «Descubrimos que el comercio con el suelo es la *raíz* de todos nuestros males, la causa de la enorme desigualdad de condiciones que existe hoy entre nosotros».[469] A pesar de la crítica de la «esclavitud salarial», no veían que *en general* la propiedad de los recursos productivos fuese el problema, al menos no más

que la distribución desigual de propiedades de tierras. Su «medida estrella» fue «el Igual Derecho de cada hombre al libre uso de una porción de la Tierra lo suficientemente grande como para poder cultivarla y cubrir sus necesidades básicas».[470] Con una disponibilidad suficiente de tierras cada persona tendría disponible una alternativa razonable de independencia económica. Por ejemplo, cuando George Henry Evans revivió el *Working Man's Advocate* en 1844, dedicado ahora a la reforma nacional, incluyó en los tres primeros números una serie de artículos sobre el «Igual Derecho a la Tierra». El primero proclamaba:

> Si el conjunto del pueblo tuviera acceso libre a la tierra el obrero no sería *dependiente* [*sic*] del empleador. Recibiría el valor íntegro de su trabajo porque ya tendría disponible la alternativa de trabajar para sí mismo.[471]

Esta comparación entre el «obrero contratado con el granjero asentado» buscaba comunicar el conjunto de alternativas disponibles para crear una «Comunidad Republicana».[472] Cabe destacar que algunos partidarios de la reforma nacional llegaron tan lejos como para *condenar* la anterior demanda *worky* que pedía un control igualitario de la propiedad industrial o del «valor» en vez del control igualitario de tierras. Como expresó un líder de la reforma de Nueva York:

> Los trabajadores de esta ciudad (asumiendo el error de Thomas Skidmore) proponían una cantidad igual de propiedad al llegar a la mayoría de edad *en lugar* de proponer el derecho a la tierra. Me opuse a esto tan pronto como reflexioné sobre la idea [...] y me conformé con que se le devolviera al pueblo la Tierra misma y no simplemente un equivalente de esta.[473]

El autor tenía sin duda en mente pasajes de Skidmore como el siguiente:

> No se me entenderá lo que quiero decir por igualdad si no se ve que para mí la igualdad no es otra cosa que el hecho de que el *valor* de las pertenencias de nuestros ciudadanos, sean estas tierras, o barcos, o bienes, o cualquier otra cosa, sea igualmente repartido entre todos nosotros.[474]

Para Skidmore y otros *workies*, recibir valores diferentes a la tierra era lo que hacía posible conjuntos de recursos suficientes como para formar cooperativas y, con ello, organizar el sistema fabril sobre la base de la igual interdependencia en vez de la desigual dependencia. Fue asimismo un reconocimiento tácito de que la tierra no podía absorber todo el plustrabajo: que en una sociedad industrial no existía un camino puramente agrario hacia la libertad republicana universalizada.

Los miembros de la NRA rechazaban formalmente esa concepción. Identificaron una *forma* concreta de trabajo, la autosuficiencia agraria, con el trabajo libre en general.[475] George Henry Evans lo expresó así: «Hace falta que las tierras sean *libres* [...] [porque] muchos de los obreros empleados [...] cambiarían de buen grado su vida de servidumbre por una vida de independencia».[476] Aquí la crítica republicana del trabajo asalariado se acompañó de un movimiento de retirada en la cuestión de cómo la producción industrial podía convertirse en libre. La redistribución de la tierra podía vaciar las fábricas pero no reorganizarlas. Hasta el final de la guerra de Secesión la esperanza dominante para universalizar la libertad republicana en una república comercial moderna fue retornar a la heroica independencia del pequeño agricultor que identificaba la «Comunidad Republicana» con la república de pequeños propietarios. Esa idea encontró a su último y más famoso exponente en Henry George, autor del libro descomunalmente popular de finales del siglo XIX *Progress and Poverty*. No es necesario rastrear esta línea de pensamiento más a fondo,[477] seguiremos un camino diferente en el desarrollo del pensamiento republicano sobre el trabajo libre. Después de la guerra de Secesión el camino nos devuelve al corazón del mundo industrial: «La Cantera, el Taller, la Forja y la Fábrica» que William Heighton condenaba en 1827 como lugares de esclavitud humana.[478] En el periodo de posguerra encontraremos los esfuerzos redoblados por eliminar el trabajo asalariado y, por tanto, por resolver la

paradoja de la esclavitud y la libertad al transformar el control sobre la propiedad industrial misma.

---

[325] Thomas Skidmore, *The Rights of Man to Property! Being a Proposition to Make it Equal among the Adults of the Present Generation: And to Provide for its Equal Transmission to Each Individual of Each Succeeding Generation, on Arriving at the Age of Maturity*, Nueva York, Alexander Ming, 1829, p. 249. En adelante *The Rights of Man to Property!*.

[326] William Heighton, *The Principles of Aristocratic Legislation Developed in an Address Delivered to the Working People of the District of Southwark, and Townships of Moyamensing and Passyunk*, Filadelfia, J. Coates Jr., 1828. En adelante *The Principles of Aristocratic Legislation.*

[327] Para una información biográfica acerca de Heigton, véase Schultz, *The Republic of Labor*, pp. 224–232; Philip Sheldon Foner, *William Heighton: Pioneer Labor Leader of Jacksonian Philadelphia*, Nueva York, International Publishers, 1991; Louis H. Arky, «The Mechanics' Union of Trade Associations and the Formation of the Philadelphia Workingmen's Movement», *The Pennsylvania Magazine of History and Biography* 76, núm. 2 (abril de 1952), pp. 142–176.

[328] William Heighton, *The Principles of Aristocratic Legislation*, pp. 5–6.

[329] Sobre la historia de estos partidos obreros, véase Pessen, *Most Uncommon Jacksonians*; Edward Pessen, «The Workingmen's Movement of the Jacksonian Era», *The Mississippi Valley Historical Review* 43, núm. 3, 1956, pp. 428–443; Sean Wilentz, *Chants Democratic: New York City & the Rise of the American Working Class, 1788–1850*, Nueva York, Oxford University Press, 1984, pp. 107–254; David Montgomery, «The Working Classes of the Pre-Industrial American City, 1780–1830», *Labor History* IX, 1968, pp. 3–22; Arky, «The Mechanics' Union of Trade Associations and the Formation of the Philadelphia Workingmen's Movement».

[330] Seth Luther, *An Address to the Working Men of New England, on the State of Education, and the Condition of the Producing Classes in Europe and America*, Nueva York, The Office of the Working Man's Advocate, 1833, p. 26. En adelante, *An Address to the Working Men of New England.*

[331] Por ejemplo, George Henry Evans, «Negro Slavery», *The Working Man's Advocate* III, núm. 7 (1 de octubre de 1831), p. 1; Heighton, *The Principles of Aristocratic Legislation*, p. 10. *The Working Man's Advocate*, en adelante, WMA.

[332] Aparecía en una serie de variantes, por ejemplo, William Heighton, «Slavery of Wages», *YA* 2, núm. 46 (7 de febrero de 1846), p. 1; West, «Wages Slavery and Chattel Slavery: To William Lloyd Garrison»; Evans, «Abolition at Home»; «Dialogue on Free and Slave Labor», *WMA* 1, núm. 11 (8 de junio de 1844), p. 4.

[333] Véase, por ejemplo, William West, «Reformatory: Chattel and Wages Slavery», *The Liberator* 16, núm. 38 (25 de septiembre de 1846), p. 152; Garrison, «Free and Slave Labor», p. 50.

[334] «Wages Slavery and Chattel Slavery», *JUL* V, núm. 2, 1884, p. 702.

[335] El autor emplea aquí la expresión «the Crown in Parliament», una formulación técnica del derecho constitucional que se emplea para denominar al poder legislativo en los Estados de la Commonwealth. Para el caso británico mentado, ese poder legislativo está compuesto simultáneamente por la Corona, la Cámara de los Comunes y la Cámara de los Lores. (*N. de T.*).

[336] Varios autores, «An Agreement of the People for a Firm and Present Peace upon Grounds of Common Right and Freedom», en Andrew Sharp (ed.), *The English Levellers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 92–101. Dar cuenta de las complejidades de las concepciones Leveller y Digger sobre la propiedad escapa a los objetivos de este libro, pero puede verse al respecto la excelente obra de John Gurney, *Gerrard Winstanley: The Digger's Life and Legacy*, Londres, Pluto Press, 2012.

[337] Ronald Schultz, «The Small-Producer Tradition and the Moral Origins of Artisan Radicalism in Philadelphia 1720–1810», *Past & Present,* núm. 127 (mayo de 1990), p. 92. Para una discusión más en detalle véase Schultz, *The Republic of Labor*, pp. 3–35.

[338] James Harrington, *La república de Océana,* México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 75. Varias visiones contrapuestas sobre Harrington, el republicanismo y la propiedad pueden verse en Pocock, *The Machiavellian Moment*, pp. 423–461; Nelson, *The Greek Tradition in Republican Thought*, pp. 87–126; John F. H. New, «Harrington, a Realist?», *Past & Present* 24, 1963, pp. 75–81; John F. H. New, «The Meaning of Harrington's Agrarian», *Past & Present* 25, 1963, pp. 94–95; C. B. Macpherson, «Harrington as Realist: A Rejoinder», *Past & Present* 24 (abril de 1963), pp. 82–85. Sobre la influencia de Harrington en el agrarismo posterior, véase Robbins, *The Eighteenth Century Commonwealthman*, pp. 22–55; Adair, *The Intellectual Origins of Jeffersonian Democracy*, p. 79.

[339] El derecho de primogenitura otorgaba al hijo mayor el derecho a recibir la totalidad de la herencia, particularmente de las propiedades inmobiliarias, frente a sus hermanos y hermanas. Fue una costumbre introducida en la *common law* tras la conquista normanda de Inglaterra y que permitía a la clase terrateniente reproducirse como tal, al no verse obligada a dividir sus propiedades entre sus diferentes descendientes. Puede consultarse al respecto la entrada «Primogeniture» en la *Encyclopaedia Britannica* y en el *Oxford English Dictionary.* (*N. de T.*).

[340] New, «The Meaning of Harrington's Agrarian», p. 94.

[341] Thomas Jefferson, *Autobiografía*, San José, Universidad Autónoma de Centro América, 1986, p. 66.

[342] Stanley N. Katz, «Republicanism and the Law of Inheritance in the American Revolutionary Era», *Michigan Law Review* 76, núm. 1 (noviembre de 1977), pp. 1–29, 14.

[343] Thomas Paine, «Justicia agraria», en Alberto Tena (comp.), Los orígenes revolucionarios de la renta básica. Textos de Thomas Paine y Thomas Spence del último tercio del siglo XVIII, Madrid, Postmetropolis, 2021, p. 47. (Para este pasaje hemos corregido la reciente traducción de Alberto Tena cotejando con la versión original francesa depositada en la Bibliothèque historique de la ville de Paris y que el profesor Yannick Bosc tuvo la amabilidad de compartir conmigo. Los matices son importantes dada la intrincada historia de las distintas (y manipuladas) ediciones del texto de Paine en inglés y en francés [N. de T.])..

[344] Thomas Paine, *Derechos del hombre*, Madrid, Alianza, 2008, p. 342. Sobre Paine y la primera generación de críticas republicanas de la explotación económica, puede verse Gregory Claeys, «The Origins of the Rights of Labor: Republicanism, Commerce, and the Construction of Modern Social Theory in Britain, 1796–1805», *The Journal of Modern History* 66, núm. 2 (junio de 1994), pp. 249–290.

[345] Robert Maxwell Brown, «Back Country Rebellions and the Homestead Ethic in America, 1749–1799», en Richard Maxwell Brown y Don Fehrenbacher (eds.), *Tradition, Conflict, and Modernization: Perspectives on the American Revolution*, Nueva York, Academic Press, 1977, pp. 73–99.

[346] El autor hace referencia a las conocidas como *taxations populaires*, según la conocida denominación francesa. La expresión alude a la forma más común de protesta popular en el siglo XVIII: revueltas que tenían lugar en periodos de escasez que, mediante la acción directa y coactiva, buscaban fijar los precios de los productos básicos a un nivel asequible para la mayoría pobre de la población (acciones que, en muchas ocasiones, «desinflaban» los precios artificialmente hinchados por los *accapareurs*). Para más información puede consultarse el pionero estudio de George Rudé, «La Taxation populaire de mai 1775 à Paris et dans la région parisienne», *Annales Historiques de La Révolution Française*, 143, 1956, pp. 139-179; y el más reciente de Florence Gauthier, «De "la economía moral" a "la economía política popular": la fructífera intuición de Edward P. Thompson», *Sociología Histórica*, 3, 2014, pp. 397-246. (*N. de T.*).

[347] Richard L. Bushman, «Massachusetts Farmers and the Revolution», en Richard M. Jellison (ed.), *Society, Freedom, and Conscience: The American Revolution in Virginia, Massachusetts, and New York*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 1976, pp. 77–124; Joseph A. Ernst, «Shays's Rebellion in Long Perspective: the Merchants and the 'Money Question'», en Robert A. Gross (ed.), *In Debt to Shays: The Bicentennial of an Agrarian Rebellion*, The Colonial Society of Massachusetts, 1993, pp. 57–80; W. J. Rorabaugh, «'I Thought I Shall Liberate Myself From the Thraldom of Others': Apprentices, Masters, and the Revolution», en Alfred F. Young (ed.), *Beyond the American Revolution: Explorations in the History of American Radicalism*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1993, pp. 185–217; Alan Taylor, «Agrarian Independence: Northern Land Rioters After the Revolution», en *Beyond the American Revolution: Explorations in the History of American Radicalism*, pp. 221–245.

[348] Schultz, «The Small-Producer Tradition and the Moral Origins of Artisan Radicalism in Philadelphia 1720–1810».

[349] Fink, «From Autonomy to Abundance», p. 119. Sobre la movilización revolucionaria popular, véase Wood, *The Creation of the American Republic, 1776–1787*, pp. 257–343; Larry Kramer, *The People Themselves: Popular Constitutionalism and Judicial Review*, Nueva York, Oxford University Press, 2004, pp. 73–144; Seth Cotlar, *Tom Paine's America: the Rise and Fall of Transatlantic Radicalism in the Early Republic*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2011, pp. 13–48.

[350] El autor emplea la expresión «the flesh pots and onions»: es una referencia indirecta a los pecados que Dios prohibió a los corintios, véase Cor. 10: 6-8. (*N. de T.*).

[351] Un Hermano Obrero, «To the MECHANICKS of PHILADELPHIA», *The INDEPENDENT GAZETTEER; or the CHRONICLE OF FREEDOM* (11 de octubre de 1783).

[352] Citado en Cotlar, *Tom Paine's America*, p. 130.

[353] *Ibid*., p. 156.

[354] William Manning, «The Key of Liberty», *The William and Mary Quarterly* 13, núm. 2, 1956, p. 219.

[355] *Ibid*., p. 209.

[356] Para la propuesta sobre el crédito puede verse William Manning, «Some Proposals for Making Restitution to the Original Creditors of Government», *William & Mary Quarterly* 46, núm. 2, 1989, pp. 320–331. La edición citada de *Key of Liberty* de Manning es de 1798, pero el autor escribió el primer borrador en 1797. Sobre Manning, véase Ruth Bogin, «Petitioning and the New Moral Economy of Post-Revolutionary America», *The William and Mary Quarterly* 45, núm. 3 (julio de 1988), pp. 392–425; Michael Merrill y Sean Wilentz, «William Manning and the Invention of American Politics», en Michael Merril y Sean Wilentz (eds.), *The Key of Liberty: the Life and Writings of William Manning, "A Laborer", 1747–1814*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1993, pp. 1–86. Para una opinión que se niega a ver en Manning a un crítico del primer capitalismo, véase Gordon Wood, «The Enemy Is Us: Democratic Capitalism in the Early Republic», *Journal of the Early Republic* 16, núm. 2 (verano de 1996), pp. 293–308. Mi propio argumento, contrario al de Gordon Wood, puede verse en Alex Gourevitch, «William Manning and the Political Theory of the Dependent Classes», *Modern Intellectual History* 9, núm. 2, 2012, pp. 331–360.

[357] Manning, «The Key of Liberty», p. 248.

[358] David Brown, «Seditious Writings», en Irving Mark y Eugene L Schwab (eds.), *The Faith of Our Fathers: An Anthology Expressing the Aspirations of the American Common Man 1790–1860*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1952, p. 44; Cotlar, *Tom Paine's America*, pp. 30–31; Geoffrey R. Stone, *Perilous Times: Free Speech in Wartime From the Sedition Act of 1798 to the War on Terrorism*, Nueva York, W. W. Norton & Co., 2004, p. 64.

[359] Cotlar, *Tom Paine's America*, pp. 13–48.

[360] Véanse las importantes obras de Claeys y Cotlar; Claeys, «The Origins of the Rights of Labor: Republicanism, Commerce, and the Construction of Modern Social Theory in Britain, 1796–1805»; Gregory Claeys, «Introduction», en Gregory Claeys (ed.), *The Politics of English Jacobinism: Writings of John Thelwall*, University Park, TX, Pennsylvania State University Press, 1995, pp. xiii–lviii; Cotlar, *Tom Paine's America*, pp. 115–160.

[361] Schultz, *The Republic of Labor*, pp. 160–161.

[362] *Ibid.*, p. 162.

[363] Sobre el uso del término «agrario» en este periodo, véase A E Bestor Jr., «The Evolution of the Socialist Vocabulary», *Journal of the History of Ideas*, 1948, pp. 259–302.

[364] Martin J. Burke, *The Conundrum of Class: Public Discourse on the Social Order in America*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 32.

[365] Irving Mark y Eugene L. Schwab (eds.), «The Memorial of the Non-Freeholders of Richmond, Virginian [1829]», en *The Faith of Our Fathers: An Anthology Expressing the Aspirations of the American Common Man 1790–1860*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1952, p. 22.

[366] Jefferson, «Notas sobre Virginia», p. 248.

[367] Montgomery, «The Working Classes of the Pre-Industrial American City», p. 18.

[368] Thomas Jefferson, «To Benjamin Austin, January 9, 1816», en Merrill D. Peterson (*ed.*), *Thomas Jefferson: Writings,* Nueva York, The Library of America, 1984, p. 1.370.

[369] *Ibid*., p. 1.371.

[370] Philip Sheldon Foner, *History of the Labor Movement in the United States, Volume 1: From Colonial Times to the Founding of the American Federation of Labor*, Nueva York, International Publishers, 1982, p. 54.

[371] Montgomery, «The Working Classes of the Pre-Industrial American City», p. 7.

[372] Foner, *History of the Labor Movement in the United States, Volume 1*, p. 137.

[373] Charles Sellers, *The Market Revolution: Jacksonian America, 1815–1846*, Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 238.

[374] Luther, *An Address to the Working Men of New England*, p. 21.

[375] Alexander Keyssar, *The Right to Vote: The Contested History of Democracy in the United States*, Nueva York, Basic Books, 2000, pp. 26–52.

[376] Puede verse la objeción para eliminar el sufragio del general Renssalaer en Nathaniel H. Carter, William L. Stone y Marcus T. C. Gould, *Reports of the Proceedings and Debates of the New York Constitutional Convention 1821*, Albany, E. and E. Hosford, 1821, pp. 360–363.

[377] *Ibid*., p. 363.

[378] Véase el comentario de Mr. Buel, *ibid*., p. 243.

[379] Unos pocos estados, como Pensilvania, habían eliminado los requisitos de propiedades antes que el resto de estados, pero la mayoría lo hizo a comienzos del siglo XIX; Keyssar, *The Right to Vote*, pp. 26–52.

[380] La cita del título de este apartado está tomada de Skidmore, *The Rights of Man to Property!*, p. 288. Sobre el socialismo cristiano, véase, por ejemplo, Cornelius C. Blatchly, *Some Causes of Popular Poverty*, 1818.

[381] Heighton, *An Address to the Members of Trade Societies and to the Working Classes Generally*, p. 10.

[382] Luther, *An Address to the Working Men of New England*, p. 22.

[383] *Ibid*., p. 24.

[384] *Ibid*., p. 26.

[385] Fisk, *Capital against Labor*, p. 9.

[386] Véase Pessen, *Most Uncommon Jacksonians*. Para un vistazo a las raíces históricas de estos partidos puede verse Montgomery, «The Working Classes of the Pre-Industrial American City, 1780–1830»; Arky, «The Mechanics' Union of Trade Associations and the Formation of the Philadelphia Workingmen's Movement»; Schultz, *The Republic of Labor*; Bruce Laurie, *Working People of Philadelphia, 1800–1850*, Filadelfia, Temple University Press, 1980; Wilentz, *Chants Democratic*; David Anthony Harris, *Socialist Origins in the United States. American Forerunners of Marx, 1817–1832*, Assen, Van Gorcum & Comp, 1966.

[387] No se conoce mucho sobre la vida de Byllesby. Para un acercamiento, véase Wilentz, *Chants Democratic*, pp. 164–167; Harris, *Socialist Origins in the United States*, pp. 34–53.

[388] Para una prehistoria intelectual de estos trabajos, véase Ronald Schultz, *The Republic of Labor*; Harris, *Socialist Origins in the United States*, pp. 1–33.

[389] Edward Pessen, «The Ideology of Stephen Simpson, Upperclass Champion of the Early Philadelphia Workingmen's Movement», *Pennsylvania History* 22, núm. 4 (octubre de 1955), pp. 328–340.

[390] La edición comentada de Mark Lause de una biografía escrita por uno de los contemporáneos de Skidmore, Amos Gilbert, sigue siendo la mejor referencia: Amos Gilbert, *The Life of Thomas Skidmore*, Chicago, Charles H. Kerr Publishing Company, 1984. Otras fuentes valiosas son Wilentz, *Chants Democratic*, pp. 182–188; Edward Pessen, «Thomas Skidmore, Agrarian Reformer in the Early American Labor Movement», *New York History* 35, núm. 3, 1954, pp. 280–296.

[391] Byllesby, *Observations on the Sources and Effects of Unequal Wealth*, p. 33.

[392] Anónimo, «Wages Slavery and Chattel Slavery», p. 702.

[393] Skidmore, *The Rights of Man to Property!*, pp. 4–5.

[394] Véase la fascinante reconstrucción de Cotlar de este momento crucial, Cotlar, *Tom Paine's America*, pp. 115–126.

[395] Skidmore, *The Rights of Man to Property!*, pp. 1–76; Byllesby, *Observations on the Sources and Effects of Unequal Wealth*, pp. 14–41.

[396] Skidmore, *The Rights of Man to Property!*, p. 240.

[397] Stephen Simpson, *The Working Man's Manual: A New Theory of Political Economy, on the Principle of Production the Source of Wealth*, Filadelfia, Thomas L. Bonsal, 1831, p. 70. En adelante *The Working Man's Manual.*

[398] Thomas Skidmore, «Working Men's Meeting: Report of the Committee of Fifty», edición de George Henry Evans, *WMA*, Nueva York (31 de octubre de 1829), p. 1.

[399] William Heighton, *An Address Delivered before the Mechanics and Working Classes Generally, of the City and County of Philadelphia. At the Universalist Church, in Callowhill Street, on Wednesday Evening, November 21, 1827, by the "Unlettered Mechanic"*, Filadelfia, The Office of the Mechanics Gazette, 1828, pp. 8–9. En adelante, *An Address Delivered before the Mechanics and Working Classes Generally.*

[400] Skidmore, *The Rights of Man to Property!*, p. 288.

[401] *Ibid*., p. 341.

[402] *Ibid.*, p. 388.

[403] Skidmore, «Working Men's Meeting: Report of the Committee of Fifty», p. 1.

[404] Sin embargo, debe apreciarse que las prisiones para deudores y el cobro punitivo de deudas eran una preocupación crucial de los trabajadores pobres. Dos demandas recurrentes eran la abolición de las prisiones para deudores y una «ley sobre derechos de garantía de pago», «Imprisonment for Debt» *WMA* (6 de marzo de 1830), p. 3.

[405] Byllesby, *Observations on the Sources and Effects of Unequal Wealth*, p. 33.

[406] Citado en Sean Wilentz, «Against Exceptionalism: Class Consciousness and the American Labor Movement, 1790–1920», *International Labor and Working Class History* 26 (otoño de 1984), p. 11. También en Garrison, «Free and Slave Labor».

[407] Schultz, *The Republic of Labor*, pp. 25–26. También Wilentz, «Against Exceptionalism».

[408] Se considera que Franklin fue uno de los primeros en haber discutido la teoría laboral del valor: «A través del trabajo puede medirse el valor de la plata así como el de todas las demás cosas», Benjamin Franklin, «A Modest Enquiry Into the Nature and Necessity of a Paper Currency», en *The Works of Benjamin Franklin, Vol. I Autobiography, Letters and Misc. Writings 1725–1734*, edición de John Bigelow, Nueva York, G. P. Putnam's Sons, 1904. El ensayo de Franklin fue lo suficientemente relevante como para que Karl Marx dijera: «uno de los primeros economistas [...] que comprendió la naturaleza del valor, [fue] el famoso Franklin», Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política. Libro I, Vol. 1. El proceso de producción del capital,* Madrid, Siglo XXI, 2008. Para Franklin en Filadelfia, véase Schultz, *The Republic of Labor*, p. 25.

[409] Sobre los socialistas ricardianos, véase Esther Lowenthal, «The Ricardian Socialists», *Studies in History, Economics and Public Law* XLVI, núm. I, 1911, pp. 5–105; Anton Menger, *The Right to the Whole Produce of Labour*, edición de H. S. Foxwell, Nueva York: Macmillan and Co., Limited, 1899; J. E. King, «Utopian or Scientific? A Reconsideration of the Ricardian Socialists», *History of Political Economy* 15, núm. 3, 1983, pp. 345–373. Véase especialmente la extensa introducción a Menger de H. S. Foxwell, que sirvió como base e inspiración para la explicación más detallada de Lowenthal sobre los socialistas ricardianos: H. S. Foxwell, «Introduction», en *The Right to the Whole Produce of Labor*, edición de H. S. Foxwell, 1899, pp. v–cx. Según la explicación de Lowenthal, los socialistas ricardianos —llamados así por la manera en la que empleaban la teoría laboral del valor de Ricardo para desarrollar una serie de argumentos científicos en paralelo a los argumentos morales en favor del socialismo— fueron sobre todo William Thompson, John Gray, Thomas Hodgskin y John Francis Bray. La etiqueta «socialista ricardiano» sigue discutiéndose, especialmente porque algunos como Thomas Hodgskin no eran socialistas. Sin embargo, su uso aquí no genera confusiones en nuestro relato porque solo nos referiremos a Thompson y a Gray.

[410] William Heighton, *The Principles of Aristocratic Legislation*, p. 3. Por más que muchos autores fuesen un poco confusos al distinguir entre riqueza y valor, todos ellos gravitaban hacia una

interpretación que identificaba el valor con el tiempo de trabajo.

[411] Byllesby, *Observations on the Sources and Effects of Unequal Wealth*, p. 42.

[412] *Ibid*., p. 105.

[413] Heighton, *An Address to the Members of Trade Societies and to the Working Classes Generally*, p. 12.

[414] Véase, por ejemplo, la cita en bloque de las *Lectures on Human Happiness* de Gray en Heighton, *An Address to the Members of Trade Societies and to the Working Classes Generally*, pp. 12–15.

[415] Pueden verse, por ejemplo, las citas de Thompson en Byllesby, *Observations on the Sources and Effects of Unequal Wealth*, pp. 105–113.

[416] «Thompson's Labour Rewarded», *Mechanics' Free Press* 98 (21 de noviembre de 1829), p. 1.

[417] Byllesby, *Observations on the Sources and Effects of Unequal Wealth*, p. 57. Las cifras las tomaba de la obra de Patrick Colquhoun *A Treatise on the Wealth, Power, and Resources of the British Empire* (1814). Hasta donde yo sé, es el primer intento en inglés de dar una explicación nacional completa, que preconizaba orgullosamente tener «copiosas tablas estadísticas» en su portada. Patrick Colquhoun, *A Treatise on the Wealth, Power, and Resources of the British Empire*, Londres, Joseph Mawman, 1814. Otros socialistas ricardianos tomaban a menudo las estadísticas de Colquhoun, empleándolas para calcular tasas de explotación según la teoría laboral del valor. Foxwell, «Introduction», p. lxvii.

[418] Skidmore, *The Rights of Man to Property!*, p. 240.

[419] Heighton, *An Address Delivered before the Mechanics and Working Classes Generally*, p. 10.

[420] Luther, *An Address to the Working Men of New England*, pp. 22–26.

[421] Robert Owen, *Two Discourses on a New System of Society as Delivered in the Hall of Representatives at Washington*, Londres, Whiting & Branston, 1825 [trad. cast.: *Robert Owen. Textos del socialista utópico*, Madrid, CSIC, 2015, pp. 341–388].

[422] Owen encargó el plan a un tal Stedman Whitwell. Stedman Whitwell, «Description of an Architectural Model From a Design by Stedman Whitwell, Esq. for a Community upon a Principle of United Interests, as Advocated by Robert Owen, Esq.», en Kenneth E. Carpenter (ed.), *Cooperative Communities: Plans and Descriptions*, Nueva York, Arno Press, 1972.

[423] Arky, «The Mechanics' Union of Trade Associations and the Formation of the Philadelphia Workingmen's Movement», p. 151; Schultz, *The Republic of Labor*, pp. 212–214.

[424] La *New Harmony Gazette* circuló ampliamente, igual que los escritos de Owen. Para una referencia sobre la *Gazette* y las ideas sobre la comunidad de New Lanark de Owen, véase, por ejemplo, Byllesby, *Observations on the Sources and Effects of Unequal Wealth*, pp. 120–136.

[425] Heighton, *An Address to the Members of Trade Societies and to the Working Classes Generally*, p. 35.

[426] Simpson, *The Working Man's Manual*, p. 9.

[427] Heighton, *An Address to the Members of Trade Societies and to the Working Classes Generally*, p. 35.

[428] Byllesby, *Observations on the Sources and Effects of Unequal Wealth*, p. 90.

[429] Skidmore, *The Rights of Man to Property!*, p. 386.

[430] Simpson se quedó en la demanda más «conservadora» de la educación pública gratuita. Sobre Simpson, véase Pessen, «The Ideology of Stephen Simpson, Upperclass Champion of the Early Philadelphia Workingmen's Movement».

[431] Byllesby, *Observations on the Sources and Effects of Unequal Wealth*, p. 116.

[432] Heighton, *An Address to the Members of Trade Societies and to the Working Classes Generally*, p. 11. Véase también Arky, «The Mechanics' Union of Trade Associations and the Formation of the Philadelphia Workingmen's Movement», pp. 147–151.

[433] Josiah Warren, «Letter From Josiah Warren», en John R. Commons *et al.* (eds.), *A Documentary History of American Industrial Society Volume v: The Labor Movement*, Cleveland, The Arthur H. Clark Company, 1910, pp. 133–137; John R. Commons *et al.* (eds.), «Constitution of the Philadelphia Labour for Labour Association», en *A Documentary History of American Industrial Society Volume v: The Labor Movement*, pp. 129–133. Warren también fue, probablemente, el autor de algunos artículos con pseudónimo en *Mechanic's Free Press* sobre los intercambios de trabajo, especialmente aquellos que elogiaban las virtudes de esos intercambios recientemente creados en la zona de Filadelfia.

[434] Cosmopolite, «(Labor Exchange)», edición de William Heighton, *Mechanics' Free Press*, Filadelfia (25 de octubre de 1828).

[435] Paine, «Justicia agraria». La edición de las obras de Paine disponible y citada por Skidmore se publicó en 1797 y no incluía «Justicia agraria», que justo se había publicado ese mismo año. La edición que Skidmore empleó era la siguiente: Thomas Paine, *The Works of Thomas Paine, Secretary for Foreign Affairs, to the Congress of the United States, in the Late War: In Two Volumes, Vols. 1–2*, Filadelfia, James Carey, 1797. Citado en Skidmore, *The Rights of Man to Property!*, p. 6. Sin embargo, el historiador Mark Laude me contó que las copias de «Justicia agraria» circularon entre Skidmore y sus asociados, lo cual nos hace preguntarnos por qué Skidmore nunca mencionó esta obra.

[436] Skidmore, *The Rights of Man to Property!*, p. 126.

[437] *Ibid.*, p. 243.

[438] *Ibid.*, p. 137.

[439] Véase la propuesta de Skidmore en *ibid.*, pp. 137–144.

[440] *Ibid.*, 120.

[441] *Ibid.*, pp. 48–52.

[442] *Ibid.*, pp. 158–160. Escribió también: «Yo daría los mismos derechos de sufragio a los hombres negros, rojos y blancos», *ibid*, p. 146. Poco más adelante: «Es igual de incompatible con el

Derecho que un esclavo sea siervo [del hombre blanco] como que el hombre blanco pobre lo sea del blanco rico», *ibid.*, p. 270.

[443] *Ibid*., pp. 262–266. Para el punto de vista de Skidmore sobre la infancia, véase Joshua R. Greenberg, «'Powerful – Very Powerful Is the Parental Feeling': Fatherhood, Domestic Politics, and the New York City Working Men's Party», *Early American Studies: an Interdisciplinary Journal* 2, núm. 1, 2004, pp. 192–227.

[444] Sobre los Gracos en la mitología republicana, véase Nelson, *The Greek Tradition in Republican Thought*, pp. 49–86.

[445] Skidmore, *The Rights of Man to Property!*, pp. 29–30.

[446] Skidmore, «Working Men's Meeting: Report of the Committee of Fifty», p. 1.

[447] Sobre la pérdida de control de Skidmore sobre el partido frente a unos poderosos y organizados *whigs,* aliados con Wright y Owen, véase Gilbert, *The Life of Thomas Skidmore*; Pessen, «Thomas Skidmore, Agrarian Reformer in the Early American Labor Movement»; Wilentz, *Chants Democratic*, pp. 182–188.

[448] «Agrarianism», *The Atlantic Monthly* III, núm. XVIII (abril de 1859), pp. 393–403. Véase también la discusión en Pessen, «Thomas Skidmore, Agrarian Reformer in the Early American Labor Movement».

[449] Por ejemplo, «The Agrarian Party», *Ithaca Journal*, 5 de mayo de 1830; Simon Clannon, «To the Public», *The Daily Advertiser*, 2 de marzo de 1830.

[450] «Agrarians», *Mechanics' Free Press* II, núm. 99 (28 de noviembre de 1829), p. 3.

[451] Leikin, *The Practical Utopians*, pp. 25–52; Horner, *Producers' Co-Operatives in the United States*, *1865–1890*, pp. 42–50.

[452] Por ejemplo, Skidmore, *The Rights of Man to Property!*, p. 156.

[453] El término *workie* no tiene fácil traducción al castellano y, tras consultarlo con el autor, hemos decidido dejarlo sin traducir. (*N. de T.*).

[454] Kim Voss, *The Making of American Exceptionalism*, p. 32. Véase también la «Ten-Hour Circular» escrita por el Sindicato de Boston, y la discusión sobre esta en Pessen, *Most Uncommon Jacksonians*, p. 43.

[455] Orestes A. Brownson, «The Laboring Classes», *The Boston Quarterly Review* 3 (julio de 1840), p. 42.

[456] *Ibid*., p. 48.

[457] *Ibid*., p. 49.

[458] Véase, por ejemplo, George Henry Evans, «Rise and Progress of Agrarianism», *YA* (20 de septiembre de 1845).

[459] Los estatutos de la NRA fueron publicados en el número inaugural de la revivida *WMA*. George Henry Evans, «National Reform Association Constitution», eds. George Henry Evans y John Windt, *WMA* (6 de abril de 1844). Puede verse también George Henry Evans y John Windt, «Our Principles», *WMA* (6 de abril de 1844).

[460] Mark Lause, *Young America: Land, Labor, and the Republican Community*, Springfield, University of Illinois Press, 2005.

[461] El texto de la Morrill Act está disponible en la página web de la Biblioteca del Congreso, http://www. loc.gov/rr/program/bib/ourdocs/Morrill.html. Lause muestra cómo la NRA se convirtió en un lugar de interpenetración de ideas agrarias, republicanas obreras y socialistas. Lause, *Young America*, pp. 35–59.

[462] Anónimo, «Address of Mr. Wait of Ill.», *YA* (25 de octubre de 1845).

[463] Skidmore, «Working Men's Meeting: Report of the Committee of Fifty».

[464] John Pickering, *The Working Man's Political Economy*, Cincinnati, OH, Thomas Varney, 1847, p. 34.

[465] *Ibid*., p. 3.

[466] *Ibid*., p. 37.

[467] *Ibid*., pp. 43–44.

[468] «'What Is Slavery' from the Cincinnati Morning Herald: Letter from Horace Greeley to the Anti-Slavery Convention at Cincinnati», *YA* 2, núm. 14 (28 de junio de 1845).

[469] Evans y Windt, «Our Principles».

[470] «Equal Right to Land I», *WMA* (16 de marzo de 1844).

[471] *Ibid*.

[472] «Equal Right to Land III», *WMA* (6 de abril de 1844).

[473] «Explanation», *Subterranean, United with the Workingman's Advocate*, 1, núm. 34, 1844.

[474] Skidmore, *The Rights of Man to Property!*, p. 248.

[475] Recuérdese que, desde Jefferson en adelante, la «autosuficiencia» agraria no era una posición antimercados, sino que tenía más que ver con cosechar cultivos para el mercado global y combinar esas ganancias con lo que uno guardase para el consumo propio. Appleby, *Capitalism and a New Social Order*, pp. 253–276; Allan Kulikoff, *The Agrarian Origins of American Capitalism*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1992, pp. 34–59, 127–151.

[476] «Equal Right to Land I».

[477] George fue uno de los Caballeros que apoyaba a los economistas políticos, y estos consideraban que él había resuelto «la cuestión de la tierra». Sin embargo, como quedará claro en el siguiente capítulo, los republicanos obreros pensaron que la cuestión de la tierra no agotaba la cuestión laboral. Sobre las conexiones complejas e intelectuales entre George y los Caballeros, véase Robert E. Weir, «A Fragile Alliance», *American Journal of Economics and Sociology* 56, núm. 4, 1997, pp. 421–439.

[478] William Heighton, *The Principles of Aristocratic Legislation*, pp. 5–6.

04

El republicanismo obrero y la república cooperativista

«Existe un conflicto inevitable e irresistible entre el sistema asalariado de trabajo y el sistema republicano de gobierno».[479]

GEORGE MCNEILL

El 9 de enero de 1865 un moldeador de hierro llamado William H. Sylvis viajó a Chicago para dirigirse a la convención nacional del Sindicato Internacional de Moldeadores de Hierro (IMIU). Sylvis, para entonces presidente del sindicato, pronunció un discurso de dos horas ante lo que él mismo describió posteriormente como «la mayor convención de trabajadores de una profesión que ha existido en este continente».[480] Quedaban todavía unos meses para el culminante final de la guerra de Secesión y la Cámara de Representantes no había ratificado aún la Decimotercera Enmienda a la Constitución de Estados Unidos, que abolía la esclavitud y la «servidumbre involuntaria». Sin embargo, según Sylvis, la historia estaba ya en proceso de sobrepasar sus propias limitaciones. Incluso cuando una trascendental «revolución política ha dejado su rastro de sangre bajo el cielo [...]. Este año [...] ha sido testigo de una revolución social tal que el mundo nunca había conocido nada igual».[481] Sylvis describía esa «revolución social» como una «colisión entre clases» que tenía sus orígenes en las relaciones industriales del Norte, no en el trabajo esclavo del Sur.

Esas nuevas «relaciones son, en gran medida, relaciones de amo y esclavo, y entran totalmente en contradicción con el espíritu de las instituciones de un pueblo libre y con las relaciones que deberían existir entre iguales».[482] La guerra de Secesión era, según Sylvis, «simplemente» una revolución política porque ningún Gobierno podía llamarse legítimamente republicano mientras permitiese la posesión de esclavos. Pero la revolución social concomitante implicaba que esta oposición externa entre gobierno republicano y esclavitud en propiedad se había convertido ahora en un conflicto interno entre forma política y contenido social. «Qué beneficio sacaríamos como nación», se preguntaba Sylvis, si

> todas las formas de nuestras instituciones republicanas se quedaran en las leyes [...] mientras la riqueza de la nación se concentra en las manos de unos pocos y la mayoría trabajadora se ve reducida a la escuálida pobreza y a la total dependencia respecto de los dueños de la tierra. De nuevo, permitidme preguntar, qué beneficio sacaríamos si se preservasen las formas de nuestras instituciones y todo lo demás se perdiese.[483]

Con esta defensa de la «mayoría trabajadora» frente a la «total dependencia», la crítica republicana del trabajo asalariado levantó la cabeza una vez más.

El discurso de Sylvis, pronunciado en el corazón del Leviatán yanqui, fue todo un signo de lo que estaba por llegar. La cercana certeza de que el Norte ganaría la guerra había abierto el espacio ideológico a nivel nacional, un espacio en el que los líderes obreros radicales, como Sylvis, se adentrarían con rapidez. Aunque Sylvis se adentró con demasiada premura. Pese a su éxito en construir el primer sindicato internacional (de moldeadores de hierro), los primeros esfuerzos de las organizaciones obreras nacionales durante la posguerra acabaron fracasando. En 1866 Sylvis fue la punta de lanza de la formación del Sindicato Obrero Nacional y del Partido Obrero Nacional, dos organizaciones que, junto a su sucesora, el Congreso Industrial, se derrumbarían rápidamente sin conseguir atraer muchos miembros.[484] Su principal legado reside en la recuperación intelectual de

un lenguaje para la crítica previamente existente y, quizás más importante, en el intento de presentar la «cooperación» como una solución al problema de cómo garantizar la independencia económica para todos los trabajadores.[485]

En 1869, a medida que se desintegraban los primeros esfuerzos organizativos, un pequeño grupo de trabajadores del sector textil, liderados por un sastre y reformador obrero llamado Uriah Stephens,[486] formaron una organización secreta llamada Caballeros del Trabajo. Haciendo uso del lenguaje tomado del Sindicato Obrero Nacional, los estatutos de los Caballeros establecieron que su misión consistía en organizar «a cada sección de la industria productiva y en hacer del valor industrial, moral y social —y no de la riqueza— el verdadero criterio para medir la grandeza individual y nacional».[487] Los Caballeros fueron la primera organización obrera de posguerra abierta a casi todos los trabajadores, incluidos los trabajadores descualificados, negros y mujeres, con excepción de los trabajadores chinos.[488] Durante una década siguieron siendo una organización secreta, efecto del miedo razonable que tenían de poder ser incluidos en listas negras, de verse infiltrados por parte de los agentes Pinkerton o de sufrir otras formas similares de persecución.[489] En torno a 1880, su crecimiento hasta los casi 30.000 miembros fue razón suficiente para mostrar su musculatura en público. Algunas exitosas huelgas y acciones laborales a comienzos de la década de 1880 les ganaron una gigantesca popularidad a nivel nacional. Su afiliación oficial creció como la espuma hasta alcanzar un pico en 1886, llegando a poco más de 700.000 miembros, con cerca de más de un millón si se incluyen los miembros no oficiales.[490] Esas cifras no se igualarían por ninguna otra organización obrera a nivel nacional durante décadas. El caos interno y la represión externa de finales de 1880 desembocaron en un rápido declive.[491] A mediados de los 1890 ya no eran una fuerza política nacional, viéndose desplazados por la American Federation of Labor de Samuel Gomper.[492]

Pero durante más de una década los Caballeros del Trabajo fueron la organización obrera con extensión nacional más poderosa del siglo, así como un actor principal en los eventos decisivos de la época.[493] Más importante aún para nosotros es que los Caballeros, en cuanto organización, y especialmente sus líderes más conocidos, fueron autoconscientemente republicanos: se entendían a sí mismos como los portadores de la llama de la tradición republicana en el entorno de posguerra.[494]

A pesar de que el grupo al que estoy llamando aquí republicanos obreros se concentraba sobre todo en los Caballeros del Trabajo, no todos ellos pertenecían a una única organización ni estaban de acuerdo en cada cuestión que se debatía. Estaban, más bien, unidos por su uso de las ideas republicanas para criticar el trabajo asalariado y para presentar la cooperación como una alternativa. Todas las principales figuras salieron de una tradición de agitación de la clase trabajadora independiente durante el siglo XIX.[495] William H. Sylvis (1828-1869), el hijo de un fabricante de carretas, se convirtió en moldeador de hierro y fundó el Sindicato Internacional de Moldeadores de Hierro antes de interesarse por organizar el movimiento obrero a nivel nacional.[496] Ira Steward (1837-1883), hijo de abolicionistas, era un maquinista, reformador obrero y autodidacta. Se hizo especialmente famoso por su incansable campaña en favor de la jornada de ocho horas, fue fundador de la Liga por las Ocho Horas [*Eight Hour League*] de Boston y fue una influencia crucial en la creación de la Oficina de Estadísticas Laborales [*Bureau of Labor Statistics*] de Massachusetts.[497] El amigo y protegido de Steward, George McNeill (1836-1907), fue un editor obrero, líder de los Caballeros, activo en la política del movimiento obrero de Boston y autor de una de las explicaciones más influyentes en la época sobre el movimiento obrero.[498] Se unió a la American Federation of Labor tras el declive de los Caballeros. La otra figura central es Terence Powderly. Hijo de inmigrantes irlandeses, era un maquinista que trabajó como maestro general obrero (el puesto de

líder) de los Caballeros del Trabajo durante sus mejores días, desde 1879 hasta 1893, y que llegaría a ser alcalde de Scranton (Pensilvania) entre los años 1878 y 1884. Después de haber sido expulsado de los Caballeros en la década de 1890 trabajó como funcionario en la Oficina de Migraciones y en el Departamento de Trabajo.[499]

Esos eran los actores principales pero el republicanismo obrero consistía en algo más que las «estrafalarias ideas»[500] de unos cuantos líderes. Como tendremos ocasión de ver, el núcleo de su pensamiento apareció en el *Journal of United Labor* y se desarrolló en relación con las experiencias y actividades de los Caballeros. Esas experiencias incluían el rápido incremento del trabajo industrial permanente, la hostilidad judicial y política al trabajo organizado, huelgas y boicots, niveles de vida fluctuantes y la reorganización del trabajo. En cierto sentido, los Caballeros se vieron *obligados* por la fuerza de las circunstancias a elaborar su propia comprensión de la tradición republicana. Los casos ante los tribunales no servían solo para derogar leyes en favor de los obreros y limitar la actividad sindical, de formas explícitas e implícitas sancionaban constitucionalmente lo que algunas veces era una represión verdaderamente violenta contra el movimiento obrero.[501] La «lucha para definir y reclamar el título del legado republicano y la constitución republicana» era un hecho inevitable de la vida política de posguerra.[502] Cualquier intento de organizar a los trabajadores obligaba a los republicanos obreros a proporcionar su propia explicación de la ideología del trabajo libre que conformaba el discurso público y la interpretación constitucional.[503] Los orígenes heterogéneos y las diversas culturas de los trabajadores que organizaban los Caballeros les obligaban, por tanto, a articular lo universal del lenguaje republicano desde el que formulaban sus demandas.

El final de la guerra de Secesión dio a los republicanos obreros una ventaja sobre sus predecesores. Los reformadores de posguerra no podían ser fácilmente acusados de priorizar las demandas de los trabajadores

asalariados por encima de las demandas de los esclavos negros. De hecho, los republicanos obreros podían presentarse ahora como la verdadera encarnación del republicanismo revolucionario que había revivido la guerra de Secesión y su ideología del trabajo libre. Por ejemplo, cuando George McNeill escribió que «existe un conflicto inevitable e irresistible entre el sistema asalariado de trabajo y el sistema republicano de gobierno»,[504] su uso de la frase «conflicto inevitable e irresistible» vinculaba a nivel retórico su causa con el objetivo antiesclavista de la guerra de Secesión. William H. Seward, secretario de Estado durante la guerra de Secesión, había acuñado la expresión «conflicto incontenible» cuando defendió que la posesión de esclavos era incompatible con un gobierno republicano.[505] McNeill, al igual que Sylvis antes de él, tomó prestado ese lenguaje para sostener que todavía no se había conquistado la libertad de una comunidad republicana.

La reconstrucción de estas ideas es tarea difícil porque no estaban articuladas como un todo sistemático expuesto en la forma filosófica de un tratado formal. Los argumentos republicanos obreros aparecen en libros y panfletos, novelas y discursos, ensayos y editoriales. Emergen como una secuencia entrelazada de respuestas parciales al desafío general de definir la libertad y la esclavitud en un contexto moderno. Al dirigirse a un objetivo de ese puzle intelectual a menudo redefinían sin querer, o alteraban de forma significativa, otro concepto relacionado. Nos será de ayuda, por tanto, esbozar las líneas generales de esta visión republicana obrera antes de sumergirnos en profundidad en cada uno de sus elementos conceptuales.

«Abajo la idea falsa de libertad»: el republicanismo obrero en perspectiva

En el estimulante entorno ideológico de Estados Unidos tras la guerra de Secesión los republicanos obreros volvieron a los primeros principios. Frente al republicanismo *laissez-faire* defendieron que la concepción prevaleciente de la libertad era falsa y que seguía existiendo la servidumbre.

Por ejemplo, en una serie de doce conferencias publicadas en el *Journal of United Labor* bajo el título «Capítulos sobre el Trabajo», un Caballero defendió que

> la libertad significa, para cada uno de los ciudadanos, la posibilidad moral y material de desempeñar sus tareas con total seguridad y sin estar bajo la autoridad de otro. Significa, para el pueblo, la colectividad, la certeza de que sus relaciones industriales servirán para equilibrar igualitariamente los bienes y servicios entre los hombres [...]. ¡Abajo la idea falsa de libertad que defienden las clases dominantes![506]

Cualquier lector del *Journal* habría reconocido al instante la «falsa idea de libertad» de las «clases dominantes» con esa idea que se encontraba en los tratados políticos y en las sentencias judiciales contra el movimiento obrero que tuvimos la ocasión de discutir en el Capítulo 2. El autor de «Capítulos sobre el Trabajo» apuntaba en esa dirección cuando decía:

> ¿Hablan en serio las clases dominantes cuando nos dicen que si no hacen nada para emancipar al trabajo de su condición miserable es por respeto y amor a la libertad? [...] ¿Cómo diantres pueden amar o creer en la libertad? Esto [*sic*] no es sino la negación total de su presunta autoridad.[507]

La «presunta autoridad» de las clases dominantes se resguardaba en los derechos de propiedad y de contrato y en las reivindicaciones de independencia legal que los respaldaban. La «idea falsa» consistía en el hecho de que estas instituciones legales no conseguían evitar que el obrero acabase, por decirlo en el lenguaje republicano, «bajo la autoridad de otro».

Esa vuelta a los primeros principios, sin embargo, no fue una mera repetición de estos. No bastaba con *decir* simplemente que el trabajo asalariado era servil y que la producción cooperativa era libre. Hacía falta argumentarlo. El proyecto republicano obrero conllevó necesariamente una clarificación y una elaboración de qué significaban tanto la libertad republicana como la dominación. A fin de cuentas, las nuevas condiciones sociales del capitalismo industrial y el nuevo contexto ideológico de la sociedad tras la emancipación les obligaba a decir algo sobre qué podía

significar eso del trabajo libre en las condiciones mecanizadas y colectivas de la producción moderna. No tuvieron más opción que encontrar una manera de ser fieles a su tradición intelectual al tiempo que explicaban largo y tendido las ambigüedades de sus conceptos básicos. De otra forma, la crítica republicana obrera de las nuevas formas de esclavitud habría fracasado al tomar los ropajes de un agrarismo intransigente. Por eso, sin duda, encontraron tan sugerentes las palabras de Algernon Sidney que vimos en la introducción. Recuérdese que en junio de 1882 el *Journal* publicó estas líneas de los *Discourses on Government* de Sidney:

> ESCLAVITUD — El peso de las cadenas, el número de latigazos, la dureza del trabajo y otros efectos de la crueldad del amo pueden hacer que una servidumbre sea más miserable que otra; pero es un esclavo todo aquel que sirve, ya sea a las personas más amables del mundo, ya sea a las peores; y les sirve siempre que *deba* obedecer sus órdenes y dependa de su voluntad.[508]

Este pasaje era importante porque distinguía la *condición* de sometimiento de su *instancia* original, esta es, la esclavitud en propiedad. Que el sometimiento de un hombre a otro fuese legal o económico y la manera en que se ejerciera esa dominación eran cuestiones separadas de si ese sometimiento contaba como servidumbre. Esto abría el espacio conceptual a la crítica del trabajo asalariado en la medida en que pudiera mostrarse que existían formas análogas de sometimiento. Que los Caballeros no citen a Sidney como el autor de este pasaje simplemente refuerza el sentido de que lo que les importaba era el contenido y no la autoridad moral de quien lo sostuviese. Replantear el significado de la esclavitud en estos términos era la otra cara de la moneda de atacar la «idea falsa de libertad». No se trataba solo de que la concepción hegemónica de la libertad estuviera mal sino de que el trabajo nominalmente libre escondía nuevas formas de sometimiento que el trabajo asalariado había introducido.

En términos generales podemos decir que los republicanos obreros no solo volvieron a los primeros principios, sino que además añadieron contenidos a los conceptos centrales de esclavitud y libertad. Tal y como

muestran con mayor detalle las próximas cuatro secciones, dieron al concepto de esclavitud un significado más preciso al desarrollar una explicación de las formas superpuestas de dominación estructural y personal a las que estaba sometido el obrero asalariado moderno. Su dominación era estructural en la medida en que cada trabajador, dada su falta de propiedad, era dependiente de un empleador u otro para trabajar. Su dominación era personal en cuanto que el contrato de trabajo proporcionaba al empleador una cantidad sustancial de poder arbitrario sobre el empleado. El obrero asalariado estaba forzado a vender su trabajo, lo que implicaba que también estaba obligado a firmar un contrato que le sometía a la voluntad de su empleador. En resumidas cuentas, la crítica republicana obrera apuntaba no solo a una impugnación de los efectos corruptores de la desigualdad, apuntaba también al argumento de que una sociedad basada en contratos de trabajo sencillamente había reemplazado las viejas formas de servidumbre por unas nuevas.

Las tres secciones finales del capítulo muestran cómo, junto con este análisis de la esclavitud salarial, los republicanos obreros proveyeron de nuevos contenidos tanto al *significado* como al *valor* de la libertad republicana. Su propuesta de «abolir el sistema de trabajo asalariado tan pronto como sea posible y sustituirlo por la cooperación»[509] es la más importante de sus modificaciones de la tradición del pequeño productor. La «República del Trabajo»[510] podía describirse ahora como una república cooperativista que contenía las cooperativas de producción y consumo que se engranaban entre sí, y no ya un conjunto de productores libres separados unos de otros. Los republicanos obreros entendieron que esa independencia económica era una condición no solo de la producción libre, sino también de un ocio mejorado, una condición para ser libres *en* el trabajo y *del* trabajo. Desde este punto de vista pudieron desarrollar una nueva explicación del valor de la libertad: la libertad republicana, decían, era importante porque era una condición necesaria para el desarrollo y disfrute

de las capacidades del individuo. Lo que importaba, por tanto, no era la gloria de la república, las virtudes de la participación política ni la prioridad de ningún terreno particular de la vida social, sino la oportunidad que proporcionaba para el cultivo de sí.

La libertad política y las corrupciones de la riqueza

En 1890 el maestro general obrero Terence Powderly lanzó la siguiente pregunta en un pícnic organizado por los Caballeros del Trabajo:

> ¿Cómo es posible que la acusación lanzada contra la monarquía inglesa se aplique con un parecido tan sorprendente a las empresas que ahora vemos que usurpan el «derecho divino de los reyes» y convierten en esclavos a hombres que, de manera orgullosa pero insensata, presumen de su libertad —esa libertad que nos dicen que nos legaron nuestros ancestros revolucionarios como herencia—? ¿Somos realmente ese pueblo libre que imaginamos ser? [511]

Discursos como el de Powderly eran algo habitual en los pícnics de los Caballeros del Trabajo, que fueron la principal institución recreativa a través de la que estos pudieron desarrollar su propia cultura política.[512] En esta ocasión Powderly tenía una vieja preocupación republicana en mente: la corrupción. El sistema del trabajo asalariado moderno socavaba la libertad republicana al generar unas desigualdades económicas extremas que se traducían en desigualdades políticas. Los ricos disponían de una influencia desproporcionada sobre la política y especialmente sobre la administración de la justicia, una que hacía que los «tribunales sean administradores de patrimonios y no de justicia».[513] El agitador y colega de Powderly, George McNeill, a menudo abordaba una cuestión parecida: «Es imperativo para nosotros si deseamos disfrutar plenamente de los dones de la vida que se controle la injusta acumulación y el poder destructivo de la riqueza acumulada».[514]

Lo que hacía de esa crítica algo más que un mero punto de vista moralista sobre la opulencia era la preocupación por una desigualdad que pudiera subvertir la independencia formal de los ciudadanos. Si los empleadores controlaban el aparato de Estado, la autonomía legal del trabajador libre era una farsa: «Estamos completamente en manos de nuestros empleadores [...], sometidos a los reyes del ferrocarril y a los señores del algodón».[515] De forma muy parecida a los británicos de la Commonwealth del siglo XVII, o a los revolucionarios norteamericanos del siglo XVIII, los editorialistas del *Journal* se interesaban a menudo por la pérdida de independencia política frente a los ricos y los bien posicionados:

> Las compañías capitalistas [...] están extinguiendo, lenta pero firmemente, la humanidad y las libertades del obrero pobre garantizadas por la Constitución y las leyes sobre la tierra, al crear unas fortunas inmensas que les permiten comprar diputados e influir a su capricho sobre jueces y comunidades.[516]

Que un contrato laboral adecuado garantizase o no la independencia al trabajador era algo que no tendría efectos si, en primer lugar, la ley no se ejecutaba con firmeza.

Los republicanos obreros, siguiendo una costumbre que se remonta hasta la Revolución americana, a menudo establecían comparaciones negativas con el despotismo europeo.[517] John Swinton, un famoso periodista obrero y simpatizante de los Caballeros, advertía con pesimismo del insidioso «bonapartismo en Estados Unidos».[518] El periódico local de los Caballeros en Detroit atacaba a la «oligarquía industrial» por pretender «establecer un fuerte gobierno militar para mantener [a los obreros] en el sometimiento y la esclavitud»[519] y elogiaba a los miles de trabajadores de Filadelfia que se manifestaron «contra la conducta de las fuerzas policiales de Filadelfia frente a los huelguistas».[520] En Chicago, el periódico local de los Caballeros anotaba que el ayuntamiento había dado permiso policial para revocar su «derecho a la libre asociación», otorgándoles «poderes discrecionales como si ellos pudieran decidir qué derechos constitucionales

puede ejercer el pueblo y cuáles no». Y seguía: «Añádanse a esto las palabras del alcalde Harrison, que ha autorizado a su policía para que pueda hacer cosas en Chicago que "si se hicieran en Londres supondrían la caída del trono de Victoria" y realmente no parece como si la libertad estadounidense importe mucho».[521] La incapacidad para controlar al legislativo, el tratamiento arbitrario de los tribunales y el comportamiento violento de la policía y las fuerzas privadas parecían confirmar que no existía una misma ley para asegurar una ciudadanía igual para todos, sino dos sistemas de leyes según la clase a la que se perteneciese. La ley impedía los boicots, pero permitía las listas negras; bloqueaba las organizaciones obreras, pero promovía las organizaciones patronales; conminaba las huelgas, pero toleraba los cierres patronales.[522]

Sin embargo, si la corrupción política y administrativa era algo realmente importante para los republicanos obreros, no fue el tema que los diferenció de otros críticos del nuevo sistema industrial. Pese a que muchos reconocerían con facilidad que la extrema riqueza corrompía la libertad política, pocos se mostraban dispuestos a llevar su análisis hasta el corazón del contrato laboral y el puesto de trabajo en las fábricas. Los republicanos obreros se distinguieron del resto por defender que *incluso si* la ley se creaba y se aplicaba de forma justa, aun así operaría de una manera que no eliminaría la condición de dependencia de los trabajadores respecto a sus empleadores. Para hacerlo presentaron tres argumentos solapados sobre las dimensiones estructural y personal de la esclavitud salarial moderna. Defendieron que existía una dominación *anterior* a la firma del contrato, otra *durante* la firma misma y finalmente una última en el propio *puesto de trabajo*. El propósito de criticar estos tres «momentos» de dominación era rebatir la idea básica del republicanismo *laissez-faire* de que la capacidad para trabajar era una mercancía como cualquier otra, y que se podía proteger a un trabajador de la voluntad arbitraria de un empleador simplemente garantizando su derecho de propiedad sobre su propio trabajo

y su libertad para firmar un contrato laboral. Veamos con detalle cada uno de estos tres momentos.

El primer momento de la esclavitud salarial: la dominación estructural y el «parece libre»

Uno de los argumentos más recurrentes que formularon los republicanos obreros fue decir que solo porque un contrato se firmase voluntariamente eso no significaba que hubiese sido firmado libremente. Los trabajadores «*asienten* pero no consienten, se someten pero no están de acuerdo»[523] decía George McNeill. O, como expresó un «Entrometido»: «La libertad de contrato no es libre, sino que parece libre».[524] El contrato laboral era una «libertad aparente» porque el trabajador, aunque era legalmente libre para vender o no vender su trabajo, estaba en todo caso obligado a venderlo. Como decía un Caballero: «Los productores son esclavos. Incluso los niños y la mujer del obrero estadounidense se ven empujados *por la necesidad* [...] a trabajar de sol a sol, mientras otros pueden regocijarse en la sobreabundancia».[525] En cierto sentido, ese era el mismo argumento que usaban los antiguos *workies* y los partidarios de la NRA que condenaban las «circunstancias menesterosas» que convertían a los trabajadores asalariados en esclavos.[526] Pero los republicanos obreros posteriores refinaron el argumento a través de un análisis de la mercancía trabajo. Como propietarios de su trabajo, los asalariados estaban obligados a vender su mercancía-trabajo, porque no podían permitirse retirarla del mercado: «Si en el lugar donde vive el trabajador cae o se extingue la demanda por su mercancía, no puede, como el empleador, dejar de ofrecer sus bienes y esperar a que vengan tiempos mejores».[527]

El trabajador tenía que comer. Por tanto, tenía que vender su trabajo a cualquier precio que le ofreciese el mercado existente.

En cierto sentido esto no era un argumento en contra del contrato laboral mismo sino más bien en contra de tratar a la capacidad de trabajar como a

una mercancía más. En la medida en que esa capacidad estaba inextricablemente unida a la persona física del trabajador los obreros debían tener algunos medios económicos para retirar esa mercancía del mercado o, si no, sus derechos de propiedad sobre su trabajo no serían sino una farsa: «La *idea* antiesclavista era que cada hombre tenía el derecho de ir y venir a voluntad. El movimiento obrero pregunta ahora cuánto vale *de facto* ese derecho abstracto sin el poder para ejercerlo».[528] El argumento republicano obrero para los sindicatos, que pueden negociar colectivamente y pueden usar las cuotas de los miembros para pagar a estos (y que así puedan dejar de trabajar hasta que se consiga un mejor acuerdo), se derivaba de su concepción del mercado laboral. George McNeill lo describía en una intervención ante un congreso:

> El hecho es que no existe una cosa tal como la libertad de contrato entre un trabajador asalariado y un empleador [...]. Un hombre hambriento no puede firmar un contrato con un hombre rico; un hombre que está forzado a vender su trabajo o morirse de hambre no puede firmar un contrato. Un hombre que no está libre de perecer por hambre durante al menos dos o tres meses no está en condiciones de firmar un contrato. El sindicato es al obrero asalariado lo que la forma republicana de gobierno es al ciudadano de ese sindicato.[529]

Para que existiese realmente la libertad de contrato los trabajadores tenían que ser capaces de controlar su mercancía, con sus peculiares características, de la misma forma en la que los propietarios controlaban las suyas. Necesitaban un cierto grado de independencia *material* que les permitiese retirar su mercancía del mercado durante un tiempo para poder encontrarse en pie de igualdad en las relaciones de negociación.

Pero los republicanos obreros no estaban interesados únicamente en hacer que los contratos laborales fuesen «realmente libres», porque pensaban que eso no sería posible, al menos no para los mercados laborales masificados.[530] A pesar de que un sindicato pudiese aliviar temporalmente la presión sobre los trabajadores no podría eliminar la compulsión básica que enfrentaban estos. El apoyo desde un sindicato les podía permitir retirar

su trabajo del mercado de forma temporal pero no permanente. Seguían sin tener otra alternativa razonable que no fuera vender su trabajo. Aquí el análisis republicano obrero del poder y la dependencia superó la metáfora dominante de la propiedad. Como exponía un artículo del *Journal of United Labor*:

> Una proporción considerable de los obreros asalariados de hoy son lo que son debido al cambio en los métodos de producción, y deben a este el que su condición deba compararse no con la de los obreros asalariados de hace cincuenta años sino con la del artesano de entonces que era independiente y trabajaba por cuenta propia.[531]

Que un trabajador asalariado del momento tuviera más poder de negociación o ganase más que el asalariado del pasado no era la cuestión relevante porque eso no conseguía una transformación crucial en las relaciones de poder. Un productor independiente, trabajando con sus propias herramientas o tierras, podía cubrir sus necesidades sin vender su trabajo para nada. Solo vendía su trabajo de forma ocasional para aumentar sus ingresos, o comprarse algún lujo, pero cubría sus necesidades básicas consumiendo o vendiendo los productos de su trabajo. En la medida en que podía sostenerse a sí mismo y a su familia sin vender su fuerza de trabajo, no estaba obligado a vender esta. Cabe destacar que el punto no era que el productor independiente estuviera liberado de la necesidad económica sino que tenía una manera de cubrir sus necesidades básicas sin pasar por el mercado laboral. La existencia de esa alternativa implicó que, cuando firmaba un contrato laboral, lo hacía de la misma forma en la que cualquier actor económicamente independiente podía llegar a un acuerdo con otro. Pero si este llegaba realmente a ser el caso, los contratos laborales se convertirían en fenómenos irregulares de la economía y dejarían de ser la institución central que organizaba la actividad productiva. Ira Steward resumió sucintamente el punto: «Si los obreros fueran lo suficientemente libres como para firmar contratos [...], serían lo suficientemente libres como para no necesitarlos».[532]

Sin embargo, la distribución existente de la propiedad no dejaba otra alternativa a los obreros asalariados que la de vender su trabajo. *Necesitaban* firmar contratos porque, para sobrevivir, eran «dependientes de los salarios que recibían de una clase capitalista independiente».[533] Como decía el autor de «Ideas Industriales», una serie de conferencias recogidas en el *Journal*, en la medida en que esa dependencia de los salarios no provenía de la naturaleza sino de las leyes humanas, contaba como una forma de sometimiento:

> La tierra, las herramientas y los materiales para trabajar todavía son la propiedad exclusiva de unos pocos privilegiados y el trabajador no puede producir sin buscarse un jefe o un amo. No debe suponerse que la proclamación de la emancipación liberó a la humanidad de la esclavitud. Todavía no se ha abolido la más odiosa de las esclavitudes, por ser la más sutil entre ellas: la esclavitud salarial.[534]

El problema, de nuevo, no era que una persona tuviera que trabajar sino que «no puede producir sin buscarse un jefe o un amo». Las leyes que protegían la distribución existente de la propiedad eliminaban de forma arbitraria la única alternativa razonable a trabajar para otra persona. Y eso, en sí mismo, era una forma de dominación ejercida por el conjunto de la clase de propietarios y los funcionarios del Estado que les protegían. No importaba que las leyes no especificasen en concreto qué amo controlaba a qué esclavo porque la distribución de la propiedad prevaleciente garantizaba que los trabajadores tendrían que trabajar bajo el control de un «jefe o un amo». Lo especialmente amargo de esta forma de sometimiento era que se utilizaba el consentimiento del individuo contra el propio individuo, porque este «se buscaba» un amo en vez de imponérsele uno directamente.

Los republicanos obreros podían criticar esta forma de dominación estructural sin negar que el trabajo asalariado era relativamente más libre que la esclavitud clásica. Henry Sharpe, un teórico destacado de la cooperación entre los Caballeros, llamó la atención sobre este punto:

> En el esclavismo el esclavo era totalmente dependiente de una fuerza externa a él mismo; se le obligaba a trabajar y no tenía otro interés en la vida que mantener el látigo lejos de su espalda. En el sistema del trabajo asalariado, es cierto, existen algunas recompensas, es más, muchas recompensas, y muchos objetos de interés, y muchas vías para la acción independiente, y sin embargo, la condición del hombre todavía es en gran medida una condición de dependencia: están obligados a trabajar.[535]

Podían existir «muchas recompensas» e incluso era posible que algunos trabajadores asalariados llegasen a ser propietarios de un negocio, pero la mayoría no podía y, sobre todo, no *todos* podían convertirse en propietarios en esta economía.[536] La mayoría de trabajadores desposeídos siempre serían dependientes del salario. Eran libres de «buscarse un amo», pero no podían elegir la opción de no tener amo.

A pesar de que los republicanos obreros no lo llamasen «dominación estructural», empleo esta expresión para distinguir ese argumento de otros elementos de su análisis de la sociedad. «Estructural» es la palabra apropiada porque se trataba de una forma de dominación que emergía de la estructura de la propiedad subyacente y porque la compulsión que sentían los trabajadores no les obligaba a trabajar para un individuo determinado. No se trata de que la «estructura» fuese, de alguna manera, un «agente», ni tampoco se trata de que no existiesen los agentes dominadores. Había, en este caso, muchos agentes dominadores: todos los que defendían formas de distribución de la propiedad que dejaban a la mayoría sin propiedades.[537] Mediante el diseño humano y las instituciones los trabajadores se vieron desprovistos de toda alternativa que no fuese la de vender su trabajo.

No obstante, incluso si podemos diferenciar a nivel conceptual entre esta forma de dominación estructural y otras formas más personales, en la práctica los republicanos obreros pensaron que ambos momentos corrían en paralelo. El alcance total de la esclavitud salarial solo podía apreciarse mediante una comprensión de cómo la dominación estructural se conectaba con el poder de un empleador particular sobre su empleado cuando llegaba

el momento de especificar los términos del contrato y, después, su poder para controlar el puesto de trabajo.

El segundo momento de la esclavitud salarial: los términos del contrato

Por más que el elemento estructural de la esclavitud salarial pudiese parecer abstracto e impersonal, rápidamente se convertía en algo personal y concreto cuando los empleadores explotaban las desventajas sistemáticas del trabajador. El siguiente pasaje describe cómo un empleador se aprovecha de esa dependencia:

> La ausencia de una igualdad real entre las dos partes del contrato laboral hace que los términos de la venta sean inevitablemente forzosos. Tampoco el obrero puede, como es costumbre con otras mercancías, buscar un mercado distante, ni puede mantenerse apartado hasta que se ofrezcan mejores condiciones [...]. Es más, el obrero, además de aceptar un precio obligatorio, debe también trabajar bajo las condiciones que el empleador le pueda imponer. Y estas condiciones pueden ser destructivas para la salud, reduciendo así el valor de la propia mercancía.[538]

Siempre que el empleador fuera capaz de extraer de forma arbitraria tanto valor del trabajador como pudiera, sin consideración alguna por este, estaríamos presenciando un tipo de servidumbre:

> Cuando se coloca a un hombre en una posición donde está forzado a darle el producto de su trabajo a un tercero, este hombre se encuentra en una condición de esclavitud; ya sea la esclavitud en propiedad o la esclavitud salarial, en cualquier caso, se trata de un esclavo.[539]

En cierto sentido esto no era sino una recuperación del antiguo argumento *worky* de que la función de la dependencia económica era conseguir que algunos trabajasen para otros a cambio de una fracción arbitraria de la cantidad de valor total que ellos mismos producían. El argumento quería demostrar que la dependencia económica era un elemento central en la forma en la que la sociedad se reproduce a sí misma; no solo un ejemplo

cuestionable pero ocasional, sino una forma sistémica que posibilitaba los beneficios de la clase ociosa.

Sin embargo, los republicanos obreros desarrollaron aún más el argumento al emplear el lenguaje dominante de la propiedad. Ejercer derechos de propiedad en la capacidad de trabajar daba a los trabajadores un control nominal, y no real, sobre su trabajo. Estaban obligados a aceptar los términos de la venta y a perder, con ello, el control sobre el producto del trabajo:

> A cambio del trabajo más duro nos dan un salario que difícilmente nos libra de morir de hambre; con el miedo constante de que los tiempos difíciles nos puedan conducir a un desempleo forzoso [...], a cambio de un salario estipulado —una miseria—, renunciamos a todo derecho sobre los frutos de nuestro trabajo.[540]

Estos militantes llegaron incluso a creer que los empleadores eran plenamente conscientes de la función que cumplían la pobreza y el desempleo al aumentar el poder del empleador sobre el contrato. Uno de los Caballeros criticaba a

> los empleadores, que no se habrían lamentado de ver aumentada la pobreza de sus obreros de forma temporal de tal manera que se asegurase más su dependencia en el futuro, al mismo tiempo que se reprimiría su atrevimiento para hacer huelgas. *Existen* fabricantes de esta calaña, sabios y previsores hombres de negocios, que [así] [...] obtienen un control indiscutible sobre sus trabajadores.[541]

Cuanto más extrema fuese la necesidad económica y cuanto mayor fuese la competición entre trabajadores mayor sería la dependencia de estos respecto al empleador. Cuanto más intensa la dependencia más podía imponer el empleador su voluntad sobre los términos a los que consentía el trabajador. «Ninguna sofistería conseguirá que el trabajador vea una vida así como algo diferente a la esclavitud», escribió un maestro obrero, «la sociedad hace que el trabajo sea algo horrible para él y las circunstancias vuelven inalcanzables los otros medios posibles de ganarse el pan».[542] Los bajos salarios y las largas jornadas, aunque fuesen mejores que el desempleo,

difícilmente eran los términos de un contrato que pudieran firmar unos actores económicos independientes. De hecho, como ya hemos visto, un argumento principal no solo para la sindicación y la acción colectiva sino para las regulaciones laborales —como prohibir el pago en especie, abolir el trabajo infantil y de presidiarios e instituir un máximo a la jornada laboral —, era que estas regulaciones reducían los tipos de condiciones que los empleadores podían imponer cuando se dejaba el asunto a su total discreción.[543] Pese a que estas regulaciones no podían abolir la dependencia del trabajador asalariado respecto al empleador al menos podían limitar los tipos de poder arbitrario que este podía ejercer sobre las condiciones del contrato. En términos más generales, este análisis del contrato ayudó a explicar *por qué* los empleadores buscaban la dependencia. Los empleadores, en la medida en que la dominación estructural se traducía en una dominación personal al fijar las condiciones laborales, disfrutaban de una superioridad arbitraria en su capacidad para arrancar concesiones de los trabajadores.

El tercer momento de la esclavitud salarial: «el capricho del que paga los salarios»

La capacidad para imponer los términos del contrato rápidamente se convertía en una forma todavía más cuestionable de dominación en el propio lugar de trabajo. De hecho, solo podemos apreciar de forma completa la deuda intelectual que tenían estos críticos con el pensamiento específicamente republicano cuando consideramos su descripción de lo que ocurría tras la firma del contrato y una vez que el trabajador accedía a su puesto. Aquí es donde el sometimiento se volvía más «clásicamente republicano» en el sentido de un individuo que cae bajo el poder de otra voluntad determinada. Los malestares denunciados con más vehemencia por los republicanos obreros no tenían que ver a menudo tanto con lo que decía el contrato —largas horas de trabajo y salarios bajos—, sino con lo

que no decía: todo lo demás. En relación a las millones de situaciones de trabajo no contempladas en el acuerdo inicial el silencio del contrato realmente expresaba la mudez del trabajador y la voz del empleador. Como una cuestión tanto de derecho legal como de asunción cultural, se esperaba que, una vez que se firmase el contrato, el trabajador obedecería pasivamente las órdenes del empleador.

Considérense los siguientes cuatro pasajes. Son solo una pequeña selección de entre las docenas de quejas expresadas en términos similares, cada una de las cuales rezuma la familiar preocupación republicana por el servilismo y la dependencia:

> ¿Existe acaso un taller donde no se exija la obediencia, no ya a los requisitos y exigencias del trabajo a realizar, sino al capricho de quien paga los salarios a sus siervos—?[544]
>
> Tal es la zalamería deificada en nuestros puestos de trabajo [...], así los jefes y capataces ennoblecen el abyecto servilismo, que no puede llamarse de otra manera. El jefe mira al trabajador concienzudo, firme e independiente como a su mayor enemigo, porque no puede sustituirle o ningunearle; pero al más zalamero, al que consiente todos los caprichos de su jefe, a este le mira como a un trabajador ideal que debe ser ascendido por encima de sus compañeros como un ejemplo al que deben respetar, observar e imitar.[545]
>
> La libertad consiste en ser capaz de satisfacer todo lo que uno quiere, en desarrollar todas las capacidades propias, sin depender en absoluto del capricho de otro, lo cual es imposible si un hombre no puede trabajar bajo su propia responsabilidad. En la medida en que el obrero trabaje para un jefe, para un amo, no es una persona libre. «Debes obedecer», le dirá el patrón, «porque dado que yo asumo la responsabilidad del proyecto, solo yo tengo derecho a dirigirlo».[546]
>
> La influencia degradante del sistema de esclavitud salarial [...]. Ser dependiente de un empleador que acostumbra a ganarse el desdén y que inspira aversión y, pese a ello, verse obligado a cumplir sus órdenes y a someterse a sus caprichos; no tener otro pensamiento que el que proviene del cerebro —menos potente que el suyo— de un jefe, de un empleador, de un amo.[547]

Este lenguaje es tan familiar que si cambiásemos solo unas pocas palabras podríamos imaginarnos fácilmente las quejas de los colonos norteamericanos o de los antiguos parlamentarios británicos que condenaban el poder arbitrario de los gobernadores coloniales y de la

monarquía absoluta. Pero estas palabras describían ahora el mundo del contrato laboral voluntario. Estaban dirigidas hacia una nueva relación, una que estaba más presente de muchas maneras, dada su inmediatez y regularidad diaria, que la relación de un pueblo sometido a su arbitraria clase política. Un trabajador pasaba muchas horas del día durante la mayor parte de su vida trabajando para un patrón.

Es importante remarcar que estas críticas a la dominación en el puesto de trabajo no (solo) condenaban el carácter perverso de unos pocos empleadores. Más bien, el «capricho» se refería a las condiciones objetivas del contrato del trabajo como una venta de la mercancía trabajo. Su idea era que un contrato *necesariamente* implicaba el sometimiento del trabajador al empleador al margen de cómo este utilizase después su poder. Un contrato laboral, decía un Caballero, «acepta que el trabajo no será una parte de la venta de sí mismo, más allá de rechazar o aceptar los términos ofrecidos. Esa compra de trabajo proporciona control sobre el obrero: sobre su existencia físico-intelectual, social y moral. Las condiciones del contrato determinan el grado de esa dominación».[548] La idea de consenso se convertía en un chiste al decir que el trabajador, por consentir en la venta de su trabajo, había consentido con ello a obedecer cada orden del jefe y con ello seguía únicamente su propia voluntad. El contrato real era exactamente lo contrario, un acuerdo para *no* controlar esas decisiones: un acuerdo de sometimiento.

Para los republicanos obreros, de hecho, el núcleo del problema del contrato era que mientras durase este el trabajador tenía que renunciar a su voluntad, tenía que dejar de ejercerla. Si no consideramos las posibles violaciones de los términos generales del contrato el empleador tenía libertad para hacer lo que quisiera. En ese punto los republicanos obreros tomaron conciencia de su argumento en contra de los republicanos *laissez-faire*. La lógica básica de cualquier contrato para vender la propiedad era que la venta de una mercancía conlleva entregar la titularidad y los

derechos de control de esa mercancía al comprador. Pero el carácter especial de la mercancía trabajo —que en la medida en que es una mercancía física (el cuerpo) es inseparable de la persona que la vende— implicaba que el contrato laboral consistía necesariamente en un acuerdo para rendir el control sobre la *voluntad* del vendedor durante el tiempo que durase la jornada laboral. Y esa, decía George McNeill, era la razón por la que el contrato era por definición un instrumento de dominación:

> La mano de obra es más que una mercancía por el hecho de que quien vende su trabajo se vende a sí mismo. El sistema actual entra en conflicto con las instituciones republicanas. Un hombre debería vender el producto de su trabajo, y no puede existir libertad hasta que ese hombre haya recuperado su derecho y su poder para vender el producto de su tiempo, habilidad y empeño.[549]

Un contrato laboral necesariamente es un tipo de «venta de uno mismo». No sería una venta de trabajo si el comprador, especialmente el empleador, renunciara al derecho a hacer lo que quiere con esa mercancía. Se trataba, por tanto, de una dimensión inevitable del contrato el hecho de que el obrero, mientras estuviese en su puesto de trabajo, tenía que reemplazar su propia voluntad por la del empleador. Cualquier buen republicano sabía que estar sujeto a la voluntad de otro era precisamente la definición de esclavitud:

> Tenemos un mercado laboral que es un mercado de esclavos. El trabajo es una actividad que implica las diferentes capacidades mentales y físicas que están inseparablemente conectadas con la persona que las vende. Una venta de trabajo es una transferencia del uso de esta actividad corporal y mental durante las horas que dura el trabajo y, en consecuencia, esa venta no es sino una dominación sobre esa actividad durante dicho tiempo.[550]

Aquí se ve por qué decían que el contrato laboral estaba inevitablemente ligado a la acción de conseguir que el trabajador viviese a toque de silbato del «capricho» de un tercero. Daba igual que el empleador fuera benevolente o cruel en sus órdenes, en cualquier caso el trabajador estaba sometido a su poder arbitrario (un poder custodiado por las leyes).

Por descontado, los republicanos obreros añadieron prestos que, a pesar de que el trabajo asalariado seguía siendo servil incluso si el empleador era benevolente, lo peor de su situación se encontraba en la forma en la que los patrones tendían de hecho a usar ese poder. Después de todo, el objetivo del empleador era extraer tanto trabajo como fuera posible pagando tan poco como fuera posible. Esto es, los empleadores no tenían una voluntad irracional para dominar, o al menos no todos; en vez de ello, se beneficiaban materialmente de su relación de dominación y, por tanto, ejercían su poder de formas que mantenían esa autoridad y que iban en contra de los intereses de los trabajadores. Durante una famosa investigación sobre las relaciones laborales que llevó a cabo el Senado de Estados Unidos en 1883 un senador preguntó a un testigo: «Bueno, ¿cuál es la naturaleza de la relación entre el capataz y los empleados [*sic*] en términos generales?». El testigo, que para colmo era el secretario del Comité Ejecutivo de los Caballeros del Trabajo, John McLelland, respondió: «En general el capataz es autoritario: órdenes por un lado y sumisión por el otro».[551] Sus ejemplos de ese uso autoritario del poder incluían «la abolición del privilegio del almuerzo»,[552] ser despedido por leer prensa obrera o expresar ideas políticas,[553] acoso sexual,[554] castigos y rebajas salariales arbitrarias[555] y lugares de trabajo innecesariamente peligrosos.[556] Muchas huelgas del periodo se desataron por el deseo de erradicar estas prácticas y, en general, para reclamar un mayor control sobre la actividad laboral por parte de los obreros.[557] Los trabajadores se veían privados al mismo tiempo del fruto de su trabajo y del control sobre el proceso laboral.

El análisis republicano obrero del contrato de trabajo nos ayuda a entender su punto de vista sobre la maquinaria. Los republicanos obreros, como veremos posteriormente, no eran luditas que mirasen con sospecha a la tecnología, sino que pusieron objeciones a la forma en la que esta se convirtió en parte del aparato de control del empleador. Si se esperaba que

los trabajadores fuesen espontánea y continuamente obedientes a las órdenes de sus jefes, las máquinas ofrecían una imagen moderna y aterradora de la perfección de esta servidumbre. La capacidad automática e inhumana de cumplir las órdenes del patrón sin resistencia se convirtió en un ideal de pesadilla. Una versión prototípica de las quejas empezaba así: «Se hace trabajar a los hombres más duramente de lo que solían hacerlo, muchos empleadores intentan gobernar sobre su capacidad productiva como si fueran máquinas». Y continuaba: «Por lo tanto, mientras que la maquinaria es en sí misma el resultado del trabajo, se emplea para robar y esclavizar trabajo».[558] El testimonio de un Caballero ante el Senado daba la misma explicación de cómo las máquinas mediaban en la esclavización del trabajador frente al empleador:

> En muchas de estas grandes instituciones nos encontramos que se considera a los hombres como nada más que partes de la máquina con la que trabajan. Son etiquetados y categorizados, como serían las partes de una máquina, y solo se les tiene en cuenta como una parte de la maquinaria que se emplea en beneficio del industrial o del empleador. El pueblo trabajador siente que está sometido a un sistema de esclavitud forzosa.[559]

Según esta explicación las máquinas aumentaban la productividad no solo porque simplificasen las tareas, sino porque rompían la voluntad del trabajador convirtiéndole en un empleado más apaciguado y menos resistente. Otro Caballero lo expresaba así: «El empleador ejerce sobre el trabajo una influencia que difícilmente puede recibir un nombre, pero que es potente y que el obrero siente en todas sus dimensiones. Sus opiniones no son propias, sino que pertenecen a su patrón».[560] Aquí se encontraba una razón más de por qué los republicanos obreros pensaban que «el sistema de trabajo asalariado convierte al empleador en un déspota y al empleado en un esclavo».[561] Habiendo rendido todo control sobre su actividad, el trabajador se veía obligado a adaptar su actividad a unos estándares de comportamiento inhumanos.

Merece la pena detenerse un momento para considerar lo lejos que ha llegado la teoría republicana de la libertad en este punto. Cabe recordar que el antiguo republicano británico Algernon Sidney, a pesar de escribir esas palabras que los Caballeros encontrarían tan inspiradoras, era también el autor de frases como: «Si existe un problema entre mi siervo y yo en lo que respecta a su servicio, soy el único que puede decidir sobre eso: debe servirme en la manera que yo diga, o irse si lo creo conveniente, aquel que nunca me sirve bien; y no hago nada mal en echarle».[562] En esas líneas, Sidney parece más bien el ancestro de los archienemigos de los republicanos obreros. Durante una huelga de tejedores de alfombras dirigida por los Caballeros la prensa del patrón se quejaba de la forma en la que los Caballeros organizados «intentan decirles a los propietarios de las fábricas cómo manejar sus propios negocios». Temían que si la huelga tenía éxito les convertiría en «propietarios solo de nombre, porque el control habría pasado a los Caballeros del Trabajo».[563] De hecho, aquellos personajes del siglo XIX que criticaban que los obreros «buscaban legislar las formas en las que debía conducirse la industria» y que les acusaban de intentar «suplantar la legítima autoridad del empleador»[564] bien podrían reclamar con más derecho que los Caballeros un linaje de descendencia intelectual respecto a Sidney. Argumentar que los contratos laborales y los lugares de trabajo eran enclaves de dominación no era una extensión simple y directa del concepto republicano de libertad. Requería un análisis cuidadoso de las dinámicas del contrato laboral y de las consecuencias más amplias de los derechos de propiedad. Quizás el elemento más innovador de este análisis fue la crítica de la mercantilización del trabajo y su relación con la dominación en el puesto de trabajo. Los republicanos obreros proporcionaron una explicación coherente del trabajo asalariado como esclavitud salarial, pero esa explicación estaba en pugna con un determinado sentido común, por no mencionar el interés que existía en hacer una interpretación distinta y más reducida de la teoría republicana.

«Injertar principios republicanos en nuestro sistema industrial»

Con lo que hemos podido ver hasta ahora debería haber quedado claro qué era lo que querían decir los republicanos obreros cuando sostenían: «Nuestros gobernantes, hombres de Estado y oradores no han intentado injertar principios republicanos en nuestro sistema industrial, y han olvidado o negado sus principios originarios».[565] Querían mostrar que la paradoja de la esclavitud no se había resuelto. Los trabajadores todavía sufrían varias formas de servidumbre. Primero, porque el aparato formal del Estado estaba corrompido socavaba la independencia legal del ciudadano. Pero incluso si el imperio de la ley funcionara con universalidad las tres formas interconectadas de dominación seguirían existiendo. El trabajador desposeído estaba dominado estructuralmente con anterioridad a la firma del contrato, y estaba dominado personalmente en la propia firma del contrato y una vez que entraba en el trabajo. El resultado lógico de esta crítica fue decir que la esclavitud seguiría existiendo en la medida en que el contrato laboral fuese la base para organizar la distribución y el control sobre el trabajo.

Pero ¿qué podía significar entonces eso de «injertar principios republicanos en [el] sistema industrial»? La respuesta a esta pregunta requería de algo más que una mera crítica. Al fin y al cabo, el «sistema industrial» se refería a algo más que a las relaciones entre trabajadores y empleadores. Albergaba también un cambio en la relación *entre* los trabajadores, así como cambios en la propia naturaleza del trabajo. Quizás la característica decisiva de esta nueva organización era su carácter colectivo. Los republicanos obreros señalaban a menudo que los rasgos ostensiblemente atomísticos de ese sistema basado en el esfuerzo individual, los beneficios privados y la «competición»,[566] se estaban reorganizando de hecho sobre una base cooperativa. Esa reorganización del trabajo era ya visible en la «fusión de empleadores» en una «asociación

cuyo objetivo era la obtención de beneficios con la venta de su producto y el garantizar que los otros hombres trabajasen lo máximo posible a cambio del salario más bajo posible».[567] La tendencia hacia las fusiones comerciales no era casualidad. Fue la consecuencia natural de una sociedad basada en la persecución del autointerés: «Estados Unidos está al frente de la vanguardia de la evolución. Ha tomado la posición de liderazgo a la hora de desarrollar la competición hasta una forma tan extrema que se destruye la propia competición».[568] Aunque este fenómeno servía en ese momento a los intereses de unos pocos, eso no tenía por qué ser una consecuencia necesaria de dicha tendencia organizativa:

> Nada malo debe verse en esta tendencia a la fusión. Es la tendencia natural de la vida orgánica. El sistema por el cual *unos pocos* se asocian para enriquecerse a sí mismos a costa de los muchos es el mismo sistema por el que *los muchos* pueden protegerse a sí mismos en contra de los pocos y asegurar una independencia y una felicidad hasta ahora desconocidas.[569]

La competición había producido el monopolio, la cartelización y otras grandes corporaciones.[570] El individualismo se había convertido justamente en su opuesto.

El laborioso y aislado competidor solo tenía un rol como espectador en este mundo. Powderly lo expresaba como sigue: «Podemos presumir tanto como queramos del empresario individual del pueblo norteamericano, pero no tiene NINGUNA OPORTUNIDAD cuando entra a competir con las fusiones empresariales y los grandes grupos».[571] Cuando se competía contra una oferta masiva de mano de obra y de grandes corporaciones era casi imposible que el individuo, por su propia cuenta, tuviera mucho control sobre los términos de su contrato. Esto era así no solo en el mercado laboral sino también en el lugar de trabajo. Se traía a los obreros a las fábricas, se ponían en común sus actividades individuales como parte de un proceso compartido y se concentraba la regulación de tareas bajo el control unificado del gerente.[572] Tendremos ocasión de volver a la respuesta republicana obrera ante la dimensión técnica de la producción industrial,

pero el punto que queremos remarcar aquí tiene que ver con el aspecto social. El trabajo estaba ahora inevitablemente organizado sobre una base colectiva, como una actividad integrada que requería la coordinación consciente entre los trabajadores.

La consolidación de estas actividades productivas hacía cada vez más evidente que la época en la que cada trabajador podía controlar individualmente su actividad, como una cuestión de dominio personal, estaba desvaneciéndose. No había vuelta atrás, no se podía retornar a los viejos días del pequeño productor. Según Powderly,

> Antaño se consideraba que era un signo saludable que por una ciudad discurrieran diferentes vías de ferrocarril. Se podían esperar tasas de flete más baratas y un transporte más fácil, pero hoy esa esperanza ha muerto y la combinación de intereses se interpondrá entre la ciudad y la prosperidad si los ferrocarriles se construyen.[573]

Lo que le importaba remarcar a Powderly en ese pasaje no eran solo los precios altos, sino la forma por la que el proceso competitivo tendía a convertirse en su contrario. En una inversión de la (cada vez más) mitológica historia de Lincoln sobre el trabajador asalariado temporal que gana lo suficiente como para comprarse su propia parcela de tierra o sus herramientas de trabajo, Powderly relata la historia de un hombre que compró tierras con sus pocos ahorros de cincuenta dólares y después ve el valor de esa tierra incrementarse con el tiempo hasta los 25.000 dólares a causa de cambios sociales que estaban más allá de su control.[574] Para Powderly,

> el trabajo [...] incrementó el precio de su tierra hasta el punto de que ahora afirma pomposamente que son sus propios hábitos de ahorro los que le han hecho ganar tales sumas. Sus ahorros no fueron sino un factor insignificante para la empresa; fue la cooperación lo que le convirtió en rico, pero los trabajadores que cooperaron no compartían los beneficios de ese trabajo.[575]

En este pasaje, el concepto de «trabajo» se vincula con el concepto de «cooperación» de una manera innovadora y significativa. El trabajo ya no

es solo el proceso particular y concreto por el cual se producen determinados artículos —el zapatero y sus zapatos, el sastre y sus trajes—, sino un proceso abstracto y colectivo o «cooperativo». Las distintas actividades por las que se construían las vías ferroviarias, se producían las cosechas, se transformaba el hierro y se alimentaba y vestía a los trabajadores, todas ellas habían contribuido con lo suyo para convertir el terruño de tierra de cincuenta dólares en el milagro de 25.000 dólares. El valor de esa pieza individual de propiedad era, en cierto sentido, un resultado colectivo.[576]

El enigma que los republicanos obreros debían resolver era cómo sería posible, exactamente, compatibilizar la idea de independencia con esta naturaleza colectiva o «cooperativa» del trabajo moderno. Al fin y al cabo, la idea original del trabajo libre había asumido que el ciudadano-trabajador disfrutaría del tipo de control asociado con el puro dominio. A través de sus propios análisis los republicanos obreros que vinieron después parecían heredar una dicotomía entre dos alternativas poco atractivas: una nostalgia por los viejos días de la producción artesanal, o lo que al final conducía al mismo resultado, un abandono total de la teoría republicana. Si su crítica del trabajo asalariado era cierta parecía existir una implicación más de su análisis social, esto es, que no cabía ofrecer un proyecto de futuro troquelado en términos republicanos.

«Abolir el sistema de trabajo asalariado tan pronto como sea posible y sustituirlo por la cooperación»: cooperación e independencia

Los republicanos obreros respondieron al desafío histórico que tenían ante sí defendiendo, con unidad propia de partido, que el principio de la producción cooperativa podía resolver el dilema de cómo universalizar la libertad republicana en una economía industrial.[577] Una economía de cooperativas de consumo y de producción interdependientes bajo un

régimen de propiedad colectiva y dirigidas por los trabajadores podría eliminar las formas de sometimiento que aparecían en el mercado laboral. Como afirmaba la archifamosa Declaración de Principios de los Caballeros del Trabajo, y como ellos mismos repetían incansablemente en varios discursos y panfletos, la idea básica era «abolir el sistema de trabajo asalariado tan pronto como sea posible y sustituirlo por la cooperación».[578] La idea de la cooperación era tan central para el enfoque de los Caballeros que el *Journal*, en cada número, dedicó una sección especialmente editada que se titulaba «Cooperación» e incluía informes de experiencias cooperativas en todo el mundo, extractos de tratados cooperativistas, cápsulas de historias de cooperativismo, consejos para las cooperativas en formación y la correspondencia de sus miembros.[579] Asimismo, crearon un fondo para ayudar a promocionar la creación de nuevas cooperativas y uno de sus principales activistas, John Samuel, escribió el manual más distribuido de la época sobre cómo poner en marcha un proyecto cooperativista.[580]

Los republicanos obreros vieron el principio cooperativista como una respuesta moderna a los problemas republicanos por dos razones relacionadas. La primera, como hemos visto, porque creyeron que el carácter cooperativo del trabajo era ya un *hecho* de la sociedad industrial, pero que no había sido articulado todavía como principio. Los principios de la propiedad individual y de la libertad de contrato entraban en cierta manera en conflicto con la realidad de la economía que había crecido bajo ellos. En concisa formulación se decía: «Los poderes cooperativos en expansión de los hombres les conducen a la capacidad consciente de unirse y obtener nuevos beneficios; pero esta extensión de la individualidad se prohíbe en nombre de la individualidad».[581]

La cooperación era un principio alternativo, apto para los fenómenos morales y sociales de una república industrial. Un estudio sobre la cooperación decía en este sentido: «La cooperación se adapta igualmente a

empresas grandes o pequeñas, a operaciones de escala moderada o a operaciones más amplias», porque no se trataba de la escala del proyecto, sino de quién gobernaba la actividad laboral y quién recibía los beneficios.[582] Esta adaptabilidad de la cooperación reflejaba la realidad subyacente de que tanto los proyectos pequeños como los grandes compartían la característica de ser actividades laborales coordinadas y no aisladas.

En segundo lugar, la cooperación no era solo un hecho de la organización industrial, era también una alternativa al principio de «competición» que definía el sistema de trabajo asalariado. Implicaba compartir la propiedad y el control de los recursos productivos. Tal y como defendía uno de sus valedores, se daría una evolución desde un «degradante estadio de simple esclavitud salarial a uno de compartir beneficios, en el cual todos serán reconocidos como iguales, o mejor aún, se llegará a un sistema universal de producción cooperativa».[583] Debe apreciarse que no siempre estaba clara la distinción entre la idea de compartir beneficios —esto es, que los trabajadores recibiesen una parte de los beneficios después de pagarse los dividendos y deudas— y la «verdadera» cooperación, que incluía la propiedad y dirección por parte de los trabajadores.[584] La cooperación tenía muchos significados como principio organizativo,[585] aunque casi siempre quería decir algo parecido a que cada trabajador tuviera acceso a los recursos productivos mediante su participación como miembro en una asociación de productores.

Más importante aún era que, a diferencia de la concepción de la cooperación avanzada por los famosos pioneros Rochdale que tuvieron una influencia enorme en determinados círculos de Estados Unidos, los republicanos obreros insistían en las cooperativas *de producción* y no solo en las de consumo.[586] Las cooperativas de consumo buscaban el poder derivado de la compra colectiva para quitar intermediarios, eliminar beneficios de comerciantes y vender a precio de coste para mantener un precio barato en los bienes básicos. A pesar de que los republicanos obreros

formaron muchas cooperativas de consumo tenían claro que el principio de la cooperación tenía que aplicarse a la producción porque, de lo contrario, el desafío de la esclavitud salarial quedaría sin respuesta. La propiedad y el control compartidos apuntaban a la dependencia estructural, proporcionando al trabajador una alternativa para no tener que vender su trabajo; le otorgaban un control que iba más allá de lo que producía, lo cual significaba liberarse de la compulsión de tener que trabajar para otro. Como expresó Sylvis, la cooperación «libera al trabajador de las necesidades que a menudo le impelen a someterse ante la intimidación, la dominación y los insultos de toda clase».[587] Es más, como forma de control y no solo de propiedad, la producción cooperativa eliminaba el sometimiento personal de los trabajadores a los empleadores en el puesto de trabajo. Quedaban, sencillamente, bajo su propia autoridad colectiva.

Equiparar la producción cooperativa con la recuperación del control sobre el trabajo era uno de los movimientos conceptuales más importantes de los republicanos obreros. Como el trabajo industrial era de hecho cooperativo no cabía ya retornar a la época del granjero que controla individualmente su actividad. En vez de ello, el control productivo del obrero libre solo podía significar un gobierno igualitario y colectivo sobre su actividad conjunta. Que estaban intentando dotar de sentido a cómo un trabajador podía ser *independiente* y no solo «dejar de ser pobre» nos da todavía más razones de por qué tendían a identificar la cooperación con la dirección activa de los trabajadores y no solo con el modelo de compartir beneficios. Un Caballero defendía que la ventaja de la «industria cooperativa» frente al «sistema del salario» era que «cada hombre puede sentir que es un propietario; cuando puede sentir que está trabajando para sí mismo y no para un patrón; cuando puede sentir y saber que sus contribuciones física y mental cuentan lo mismo en la balanza».[588] Terence Powderly vino a decir prácticamente lo mismo en 1880 durante su primer discurso anual ante la Asamblea General de los Caballeros del

Trabajo: «El método por el que esperamos reconquistar nuestra independencia [...] consiste en embarcarnos en un sistema de COOPERACIÓN que eventualmente convertirá a cada hombre en su propio amo, a cada hombre en su propio empleador».[589]

Idealmente hablando la cooperación garantizaba la independencia en el puesto de trabajo al invertir la relación entre el trabajador y el gerente. «Abolir la esclavitud salarial y ser nuestros propios jefes»[590] era una frase que generalmente no implicaba rechazar el conocimiento técnico o la necesidad de directivos.[591] En vez de rechazarlos, el principio era que los directivos rendirían cuentas ante los trabajadores, «que sacarían adelante sus propios talleres, elegirían a sus propios directivos y capataces».[592] Mientras que la idea cooperativista no rechazaba la necesidad del conocimiento técnico gerencial sí que rechazaba su contrario: que los trabajadores eran naturalmente inferiores o que les faltaban las competencias para tomar decisiones sobre los asuntos cotidianos del negocio. Es importante destacar este aspecto del argumento a favor de la cooperación. Los críticos del republicanismo obrero no solo afirmaban que los trabajadores no tenían ningún *derecho* legal o moral para controlar el puesto de trabajo, sino que también rechazaban la idea de que los obreros pudieran ejercer ese control de forma competente. Para los republicanos obreros, sin embargo, la conexión entre las instituciones cooperativas y la idea de independencia no solo está en la crítica negativa del sometimiento ante el jefe, también se encuentra en la idea positiva de que los trabajadores tenían capacidad para autogobernarse y debían ser libres para poder desarrollar y ejercer esa capacidad en sus vidas cotidianas. Los aspectos negativos y positivos del argumento eran, realmente, dos caras de la misma moneda: el sometimiento estaba mal porque el trabajador tenía capacidad positiva para tener juicios independientes. «¿Qué significa ser un ESCLAVO?», se preguntaba un Caballero en el *Labor Leaf* de Detroit, «Significa ser una persona que es consciente de su capacidad para

autogobernarse y que, al mismo tiempo, está sometida a la voluntad de otra persona».[593] La cooperación apelaba a esta capacidad consciente para autogobernarse, imputada a todos los trabajadores, en contraste, digamos, con la famosa afirmación de William Graham Sumner de que solo los «capitanes de industria» eran lo suficientemente competentes como para tomar las decisiones económicas.[594]

Este aspecto del mensaje cooperativista se trasladó a los esfuerzos más inmediatos para ejercer un control en el puesto de trabajo, esfuerzos que no llegaban a la idea de crear una empresa cooperativa. Por ejemplo, en Wanskuck (Rhode Island), una asamblea de Caballeros protestó en contra de una dura intensificación del trabajo. Amenazando con varias acciones colectivas en contra de la dirección, la asamblea convenció a esta para que reculase, y durante un tiempo la asamblea de Caballeros estuvo «administrando la vida en la zona de producción, estableciendo la paz, la cooperación entre los trabajadores y la evaluación del producto final».[595] En otro ejemplo una asamblea local de trabajadores textiles en Riverside Mills (Rhode Island) vio la decisión de la dirección de retirar los taburetes como el último golpe en lo que ellos denominaban «una historia completa de pequeñas tiranías a las que habían estado sometidos durante las últimas semanas».[596] La amenaza de los Caballeros de una acción concertada consiguió que volvieran los taburetes y otras concesiones. De nuevo la afirmación del control colectivo desde dentro de la propia relación laboral asalariada permitió a esos Caballeros limitar el dominio de los jefes. Cuando los Caballeros organizaron, en Thibodaux (Luisiana), la huelga de segadores de caña en contra del sistema esclavista de plantaciones, uno sospecha que los trabajadores se veían conducidos por ese sentido de que no deberían tener que obedecer pasivamente a sus capataces y que podían, llegado el día, gobernarse a sí mismos.[597]

Quizás la prueba más sólida de la conexión entre la cooperación y la independencia como capacidad positiva de autogobierno se encuentre en la

extraordinaria iniciativa de las asambleas locales de Caballeros que pusieron en marcha sus propias cooperativas, a menudo sin ninguna tutela o ayuda de la organización nacional. La prensa local de los Caballeros estaba repleta de anuncios de nuevas cooperativas formándose: periódicos y talleres textiles, toneleros y zapateros, sopladores de vidrio y mineros, comestibles y granjas.[598] Además, los Caballeros extendieron la idea cooperativista a grupos que habían sido excluidos de las anteriores fases del movimiento cooperativista, incluyendo a trabajadores descualificados, negros y mujeres.[599] Las mujeres trabajadoras organizaron sus propias cooperativas y las amas de casa llegaron incluso a aplicar el concepto cooperativista a su propio trabajo creando programas compartidos de trabajo doméstico y de compras.[600] Encontramos aquí a trabajadores tomándose muy en serio la idea de que ellos no tenían que obedecer órdenes sin más. No es motivo de sorpresa que la cooperación pegara un salto considerable respecto a décadas anteriores, llegando hasta las casi 500 cooperativas de producción y miles de cooperativas de consumo que empleaban a decenas de miles de trabajadores.[601]

Debería apreciarse que los Caballeros no solo volvieron más universal la idea de cooperación, también cambiaron su ámbito. Una organización obrera a nivel nacional hizo posible pensar la producción cooperativa no solo como una actividad local sino también como una actividad económica coordinada a escala nacional. A veces hablaban de la cooperación no como unos pocos experimentos, sino como lo que ellos llamaban «un sistema universal de producción cooperativa» o una «cooperación integral»:

> Ningún otro tipo o medida de cooperación trabajará con más ahínco por nuestra emancipación de la condición de asalariados [...], la cooperación integral es la organización total o completa de la producción y la distribución en beneficio del conjunto de los implicados en las tareas productivas [...]. Un cuerpo de hombres en cooperación integral [...] prácticamente habría formado un Estado industrial, cuyos miembros serían autosuficientes al contratar su propio trabajo y consumir sus propios productos, y por esa razón, independientes del mercado monetario y del mercado del trabajo asalariado.[602]

Esa idea de la producción cooperativa como un «Estado industrial» contrastaba con las comunidades utópicas y aisladas de los primeros seguidores de Owen y Fourier que veían factible una separación total respecto a la sociedad en general. Los Caballeros hicieron que fuera imaginable una concepción de alguna manera más centralizadora que la de anteriores cooperativistas, los cuales concebían, como mucho, mercados a nivel de ciudad. Para los republicanos obreros el propósito de formar pequeñas cooperativas era que estas pudieran crecer, por el puro éxito y por el ejemplo, hasta formar algún tipo de Estado republicano dentro del Estado que pudiera seguir extendiéndose:

> Si dejamos que sean los miembros de las diferentes ramas de la industria que creen que la única solución a la cuestión obrera es la cooperación se pongan al frente y organicen nuestras fuerzas físicas, morales y financieras en un Estado dentro del Estado, esto es, que produzca lo que sería necesario consumir según nuestras necesidades naturales; si esto se cumple, para llevar una vida sencilla no existiría ya la dependencia respecto a otros.[603]

Por más que la formación de esas colonias cooperativas locales pudiera realizarse inmediatamente y sus miembros fueran automáticamente liberados de la dependencia del trabajo asalariado, su principal objetivo no era la separación de la sociedad sino la transformación de esta. Esas colonias se veían como modelos ejemplares de las posibilidades ofrecidas de cara a un sistema cooperativo integrado a nivel nacional. Como expresaba el *Journal*, las colonias buscaban

> tener influencia sobre un conjunto de gente tan grande como el que compone esta nación, y pretendemos que su gobierno se alinee con nuestras ideas, tendremos así un experimento exitoso al que podremos referirnos para enfatizar nuestros argumentos.[604]

Las colonias cooperativas no eran un mundo en sí mismo, sino ejemplos inspiradores de lo que significaría reemplazar el trabajo asalariado con la cooperación en general. Algunos republicanos obreros eran conscientes de que esa cooperativa integrada solo podría tener éxito de forma permanente si se organizaba deliberadamente sobre bases nacionales. Necesitaba el

apoyo de un conjunto de condiciones económicas, reguladas por ley, que hicieran posible el florecimiento de cada cooperativa. Powderly resume estas demandas, explicadas en mayor detalle en varios programas,[605] como «un sistema justo y humano de propiedad de la tierra, de control [público] de la maquinaria, las carreteras y los telégrafos, así como un sistema monetario igualitario».[606] Un número del *Journal* lanzó una propuesta para permitir que grupos de trabajadores se incorporasen, emitiesen deuda respaldada por el gobierno y formasen cooperativas que se apoyarían en los controles gubernamentales de precios y salarios.[607] La nacionalización de la tierra y las infraestructuras públicas, un banco popular que pusiera créditos disponibles para las cooperativas de consumo y un sistema de legislación laboral: todo ello implicaba transformaciones estructurales en las relaciones de propiedad y en la regulación pública. Dicho de otra manera, la cooperación era solo una forma de eliminar la dependencia estructural de los obreros asalariados porque transformaba la estructura de fondo de producción y distribución. El cambio de esa estructura de fondo era la condición de posibilidad para la creación y el mantenimiento de una economía de cooperativas integrada.

En sus momentos más ambiciosos algunos republicanos obreros llegaron incluso a proponer crear una economía cooperativa paralela que se expandiría con el tiempo. Tendría su propio sistema de crédito público y emitiría su propio papel moneda, basado en las horas de trabajo, que podría emplearse en los mercados (creados por los Caballeros) que venderían solo bienes producidos cooperativamente.[608] El autor de «Capítulos sobre el Trabajo» planteó incluso una «constitución industrial» cuyo articulado incluía la creación de una «federación» de productores con el objetivo de crear una «unidad de acción entre todos los productores de cada Estado y nación y posteriormente entre todos los productores del mundo». Involucraría un «fondo federal» y un sistema para proveer de herramientas y tierra a los productores, así como un brazo de propaganda para extender la

información y coordinar las actividades.[609] Henry Sharpe llegó tan lejos como para defender que «la Orden ha llegado a un momento en el que su organización debería ser al menos tan compleja como la de un Estado», capaz de administrar una amplia variedad de programas.[610] A pesar de que esta versión enormemente integrada de la república cooperativa seguía siendo algo teórico, el sistema mucho más exitoso de boicots y el *ethos* de comprar solo bienes producidos por los Caballeros fue una puesta en práctica parcial de este esfuerzo por coordinar centralizadamente la actividad económica de una manera que diese apoyo a la creación de cooperativas. Muy conectada con este tema estaba la cuestión, enormemente polémica, de un fondo cooperativo nacional gobernado por los Caballeros del Trabajo que ayudaría a las cooperativas a la hora de conseguir capital y competir con las empresas no cooperativas. Pensado originalmente como un fondo voluntario, pronto se convirtió en obligatorio, y los Caballeros lo vieron como una forma de aprovechar los cientos de miles de miembros para acumular un capital que no podían adquirir en los mercados de créditos o con la venta de acciones. Aunque el fondo se gestionó desde el principio de una forma deficiente, todas las explicaciones del cooperativismo durante este periodo señalan que el crecimiento ciclópeo de cooperativas fue una consecuencia de la capacidad de los Caballeros para conseguir darles un apoyo financiero y coordinar los esfuerzos de compra.[611]

El futuro fracaso, atribuible en parte al hecho empírico del declive de los Caballeros, tenía que ver también con las ambigüedades de la propia cooperación. Muchos Caballeros pensaron que demasiada centralización o cooperación obligatoria amenazaba los objetivos emancipatorios del propio cooperativismo. Esas ideas tendieron a ganar peso en los debates sobre el fondo cooperativo. Otros Caballeros pensaron que la acción local y descentralizada sería suficiente. Ese problema particular siguió siendo un puzle sin resolver en las visiones cooperativistas de los republicanos

obreros. Sin embargo, visto desde una mirada más amplia sobre la controversia ideológica, se trataba sobre todo de una disputa familiar sobre los medios y no sobre los fines. Nadie ponía en cuestión que la producción cooperativa era la vía para eliminar la dominación de los empleadores y para hacer posibles las «capacidades de autogobierno» de todo el mundo.

El argumento a favor de la cooperación marcó un desplazamiento conceptual importante respecto a las asunciones sociales del republicanismo anterior. Mientras que antiguamente el productor individual había sido la instancia original de la independencia económica, ahora era posible separar el núcleo normativo de esa libertad individual respecto de sus primeras institucionalizaciones. Tal y como expresaba un republicano obrero: «El remedio no se encuentra en una vuelta a los viejos y lentos métodos de producción. Mientras que el obrero no puede volver a aspirar a sacar adelante un negocio individual con su propio capital y su pequeño taller, puede ahora aspirar razonablemente a algo que contaría como su equivalente en términos económicos».[612] El ideal cooperativista no solo requería distinguir el trabajo libre del individuo de las asunciones individualizadas del pequeño productor, implicaba también que el trabajo libre se estableciera *en* y *a través de* las relaciones de cada obrero con los demás, en vez de ser algo *anterior* o *ajeno* a esas relaciones. Es decir, que la independencia o la «no dominación» ya no se concebía más como una manera de actuar sin la necesidad de coordinar el propio trabajo con los demás sino más bien como un control igualitario sobre la actividad compartida. La libertad era una cualidad de relaciones interdependientes colectivamente reguladas más que una separación legalmente garantizada respecto a los otros. En este sentido el ideal cooperativista puso sobre la mesa algo que siempre había sido cierto: que la independencia, incluso la del granjero *yeoman*,[613] se había basado en una regulación colectiva del proceso de producción y distribución. El principio cooperativista extendió esta lógica para convertir el trabajo en un tipo de actividad pública.

Introdujo la soberanía popular en el propio lugar de trabajo: «Debe existir un pueblo en la industria como existe en el gobierno».[614] El espacio de la política misma se rediseñó para incluir las relaciones cotidianas que coordinan la interacción de los obreros. Por esa razón, cuando los republicanos obreros hablaban sobre una «republicanización del trabajo y una republicanización del gobierno»,[615] entendían esta republicanización en términos políticos y no solo como una manera de incrementar los salarios.

El valor de la independencia: el trabajo libre y el tiempo libre

El cambio en el significado de la independencia fue mano a mano con una nueva forma de entender su valor. A fin de cuentas, la defensa de la producción cooperativa no era una glorificación unívoca del trabajo. Los republicanos obreros se oponían duramente a la riqueza ociosa: «Si se aboliera el sistema de trabajo asalariado y las igualdades de la cooperación ocuparan su lugar, el monumental ejército de no productores se desvanecería y la humanidad estaría en mejores condiciones».[616] Su objetivo aquí no era tanto el ocio mismo cuanto la crítica de los que vivían del trabajo dependiente de otros. De hecho, los republicanos obreros vieron su concepción de la producción cooperativa como algo intrínsecamente vinculado a la demanda de un mayor tiempo de ocio. La república cooperativista no se ofrecía simplemente como una comunidad alternativa de productores libres y virtuosos cuya independencia contrastase con un ideal aristocrático de ocio sostenido sobre trabajo esclavo. Más bien pensaron el control colectivo sobre el trabajo como un primer paso para ganar control sobre, y poder expandir, el tiempo libre. El gran valor de la independencia no era solo, por tanto, ser capaz de desarrollar las capacidades de cada persona *en* el trabajo, sino también conquistar una mayor libertad *respecto al* trabajo. Como decían los Caballeros, el objetivo

de su organización era «asegurar a los trabajadores [...] un ocio suficiente en el que puedan desarrollar sus facultades intelectuales, morales y sociales [...] que les permita compartir las ganancias y triunfos del avance de la civilización».[617]

Justo en este punto es donde los republicanos obreros creyeron estar resolviendo satisfactoriamente la larga paradoja de la esclavitud y la libertad, una paradoja que podía articularse en términos de la relación entre la producción y el consumo. Uno de los principales males de la existencia de una clase de obreros dependientes no era solo la negación de la dignidad de la producción libre, sino también la negación de los beneficios del consumo total. Sylvis presentó esta reunificación de productor y consumidor como una resolución de un antiguo dilema histórico que se originaba con la separación de la sociedad en hombres libres y esclavos: «El Hombre mismo se despertará de su eterno trance, y el productor y el consumidor, el creador de los placeres y el que se deleita en ellos, volverán a ser de nuevo unidad indivisible».[618] Pero ¿por qué exactamente el trabajo libre implicaba también menos trabajo y por qué no bastaba sencillamente con el trabajo libre?

Una de las razones por las que pensaron que el ocio era necesario para el desarrollo de las capacidades individuales tenía que ver con la producción maquinizada. Si las distintas capacidades de autogobierno podían desarrollarse en el propio lugar de trabajo, no menos cierto era que la industria también volvía rutinario el trabajo hasta el punto en el que este podía convertirse en algo que entumecía más que incentivaba el autodesarrollo.[619] Además, existía vida fuera del trabajo, había todo un mundo de relaciones en las que uno podía desplegar su propio yo: «El que se ha convertido en ciudadano, vecino, amigo, hermano, hijo, marido, padre, compañero, en una sola persona, por esa misma razón se ha individualizado muchas veces».[620] El tiempo no planificado y las oportunidades de consumo eran así elementos esenciales para el desarrollo

del entorno propio. El trabajo era el pilar central pero no era lo único existente en este mundo. Se podía aligerar su carga y se podía aumentar el disfrute del ocio si se completaba del todo la promesa de la producción mecanizada.

Sin embargo, mientras que los republicanos obreros se deslumbraban a menudo con el crecimiento de la productividad humana, veían al mismo tiempo cómo su potencial se empleaba en su contra en vez de a su favor.[621] Como escribía el autor de «Capítulos sobre el Trabajo», el proyecto de los Caballeros es «satisfacer más y más cada día las necesidades cada vez mayores de la humanidad con el menor esfuerzo posible, lo cual solo puede hacerse realidad mediante el ejercicio de la industria».[622] Frases como estas señalaban una negación del republicanismo, digámoslo así, más austero, que veía la propia demanda por las comodidades y refinamientos materiales como un «lujo» corrompedor.[623] No obstante, los Caballeros se diferenciaban también del consumismo posterior que situaba el valor de las cosas casi exclusivamente en la importancia de tener más riquezas materiales. Los republicanos obreros vieron las oportunidades que ofrecían tanto la expansión del consumo material como el tiempo libre, razón por la que pusieron sus esperanzas en un mundo en el que «el obrero recibirá su justa parte de una riqueza en aumento en el país, una riqueza creada por su trabajo, y recibirá su parte proporcional del ocio que posibiliten los inventos de la época».[624] La producción industrial hacía que el trabajo fuese menos apetecedor e incrementaba tanto el atractivo como la posibilidad de disfrutar del tiempo libre.

Su experiencia vivida, pese a todo, seguía siendo la experiencia de kilométricas jornadas laborales y salarios de miseria. Según los republicanos obreros, el problema era de índole política y no tecnológica. Los trabajadores no controlaban la propiedad y por ello no podían gestionar el impacto de las tecnologías que ahorraban mano de obra sobre su tiempo, su actividad y su nivel de vida. Es aquí donde la cooperación aparecía como

una solución. Terence Powderly remarcó este punto en un discurso ante la Asamblea General de los Caballeros del Trabajo:

> La máquina debe convertirse en la esclava del Hombre en vez de mantenerse al Hombre como un apéndice subordinado a la máquina. Algún día el sistema actual deberá ser desbancado por un plan de cooperación mediante el que el obrero pueda controlar la máquina que maneja.[625]

El punto de Powderly era que los trabajadores solo podrían beneficiarse de la producción mecanizada si controlaban la riqueza que producía. El principal beneficio sería una mayor riqueza con menor cantidad de horas de trabajo. Como señaló otro Caballero:

> Llegados a este punto tres horas y media de trabajo serían suficientes para proporcionarle tanto como recibe ahora por diez horas de trabajo [...]. Si todos los hombres [...] fueran sus propios empleadores se beneficiarían naturalmente de la cantidad de riqueza que produjesen, pero nuestro sistema actual de salarios permite que los empleadores absorban toda la riqueza producida con la excepción de un mero salario de subsistencia que se le da al obrero.[626]

La razón básica que conectaba la producción cooperativa con el tiempo libre era que aquella permitiría a los trabajadores «absorber» una cantidad mayor de la riqueza que producían.

Los republicanos obreros resolvieron ese argumento general sobre la cooperación y el ocio en el lenguaje de la economía política. La economía política era importante porque, como un discurso con una autoridad cada vez mayor, parecía decir que su proyecto era imposible. Por ejemplo, la legislación sobre las ocho horas era una de las principales demandas del movimiento obrero del siglo XIX en su conjunto (y de los republicanos obreros en particular) porque se veía como un primer paso para reclamar mayor control sobre el tiempo.[627] Un argumento importante a favor de esta legislación que hizo famoso Ira Steward, fundador de la Boston Eight Hour League, era la demanda aparentemente paradójica de que «una reducción de horas es una subida en los salarios».[628] La economía política dominante sugería que esto no era posible. Existía una caja salarial fija que limitaba el nivel de los salarios en cualquier caso. Pero, yendo más al grano,

una jornada reducida con un salario dado significaba, simple y llanamente, reducir los salarios totales. Además, un menor número de horas trabajadas implicaba una menor producción en general y con ello un declive en la riqueza en su conjunto; o si los salarios *se incrementasen*, entonces los beneficios se reducirían, lo que asimismo reduciría los incentivos para producir riqueza disminuyendo de nuevo la riqueza agregada.[629] Steward tenía varias respuestas a este argumento, algunas de ellas encaminadas en una dirección más concreta que defendía que mayores salarios implicaban una mayor demanda agregada.[630] Pero uno de esos argumentos nos interesa especialmente porque conectó el debate sobre las ocho horas y los salarios con la propia economía política de la cooperación.

Para Steward, y podríamos decir que también para otros destacados Caballeros,[631] la legislación del máximo de jornada laboral conducía de forma natural a la cooperación. «La reducción a las Ocho Horas les dará [a los obreros] el tiempo necesario y todo lo demás se seguirá de esto»,[632] decía Steward. Ese proceso de reflexión permitiría a los trabajadores modificar sus demandas: empezando por la búsqueda de mayores salarios, acabarían llegando a la propia reivindicación de una «republicanización del trabajo».[633] Desde «la experiencia del sistema de Ocho Horas [...] se creará una petición por el sistema de Seis Horas» y eventualmente «con Seis Horas al día [...] todas las industrias se deslizarán natural y casi imperceptiblemente hacia la Cooperación».[634] Si la legislación del máximo de horas permitía a los trabajadores, por un lado, plantear mayores demandas salariales y con el tiempo reclamar el control cooperativo, por otro lado, solo la cooperación posibilitaría que esa reducción de horas fuese plenamente compatible con mayores niveles de consumo. Steward explicaba así las razones:

> A veces se nos pregunta «si podríamos conseguir tanto en Ocho horas como conseguimos en Diez». A lo que contestamos: «Quizás en algunos casos no el primer día, o incluso el primer año; pero con el tiempo, a medida que se multipliquen los inventos, seguro que produciremos

> mucho más». Pero la pregunta no es si podemos o no podemos; la pregunta es si podemos *obtener* tanto como lo que *producimos*.[635]

Dicho de otra manera: como la cooperación se basaba en que los obreros controlasen el valor completo de lo que producían, o al menos el «valor justo», esa cooperación les llevaría menos horas para ganar sustancialmente más de lo que ganaban con sus largas jornadas en el sistema actual. En *este* sentido preciso menos horas significaban mayores salarios.

De hecho, el movimiento hacia la cooperación volvería obsoleto en último término el criterio de los «salarios más altos» porque el trabajador ya no reclamaría un empleador diferente que le pagase más. Como señalaba un Caballero, la clave de la organización cooperativa del trabajo era «*cambiar* la *forma* de la *demanda* de un *incremento* en los *salarios* para pasar a demandar *una participación en los beneficios*».[636] O, de nuevo, según la explicación de William Sylvis, el cambio en la demanda era un cambio en los principios: «No solo garantizaremos un nivel justo en los salarios sino todos los beneficios de nuestro trabajo».[637] Para cimentar esta opinión los republicanos obreros señalaban a menudo la enorme riqueza de su sociedad como una prueba de que el trabajo ya era lo suficientemente productivo como para cubrir las necesidades de todo el mundo en un sentido amplio, *incluso si* se redujesen las jornadas laborales.[638] Si había algo sorprendente, pensaban, era el hecho de que cualquiera, especialmente los estudiantes de economía política, pensase que era muy difícil incrementar a la vez el tiempo de ocio y los niveles de consumo.

Según los republicanos obreros, el error de la economía política hegemónica era que aceptaba algunos hechos sociales contingentes como si fueran necesarios y construía sus leyes a partir de esos hechos. El autor de «Esbozos de Economía Política» escribió:

> Pese a que la economía política, en sentido estricto, trata exclusivamente de las leyes que gobiernan la producción, la distribución y el consumo de la riqueza, tendremos frecuentemente la ocasión de volver a la consideración de los temas mencionados anteriormente.[639]

Los «temas mencionados anteriormente» eran la naturaleza de la libertad humana y el rol de los regímenes de propiedad a la hora de ensanchar o limitar esa libertad.[640] En cierto sentido, los republicanos obreros pensaron que era cierto que reducir las horas no podía incrementar los salarios *si*, en el «sentido estricto» de la economía política vigente, uno asumía que el contrato de trabajo era libre y que la economía política solo se ocupaba de transacciones voluntarias en los mercados. Pero aquí estaba justamente el error: los economistas políticos habían asumido lo que no podían probar, esto es, que el contrato de trabajo era libre. Y de hecho no lo era, por lo que las leyes de la economía política no describían las leyes generales de un sistema de intercambios libres sino de un sistema de dominación.

Para los republicanos obreros las leyes económicas de la república cooperativista, basada en la independencia universalizada y no en la esclavitud salarial, eran diferentes. Estaban basadas en la materialización completa de la libertad republicana y con ella en el valor íntegro del trabajo propio. Su economía política buscaba señalar que una economía cooperativa se basaba en un sistema diferente de producir e intercambiar valor. Este uso de la economía política fue un avance frente a usos republicanos anteriores. Como vimos en el capítulo precedente, los antiguos *workies* otorgaban a la economía política, especialmente a la teoría laboral del valor, la tarea de dar expresión científica a la dominación del trabajador. Hemos visto ya cómo los republicanos obreros aceptaron el potencial crítico de la teoría laboral del valor pero le añadieron el rol de proporcionar una explicación positiva de cómo funcionaría una economía cooperativa. Pensaron que era necesario demostrar que una disminución de las horas trabajadas no implicaba necesariamente una reducción de la prosperidad, es decir, una reducción de la capacidad de disfrutar del tiempo libre. A través de este uso de la economía política buscaron articular la lógica de una república cooperativista y demostrar cómo esta hacía inmediatamente

posible la independencia de cada trabajador mediante su control sobre el proceso de trabajo al tiempo que aumentaba sus oportunidades para no tener que trabajar.

La primera forma en la que la teoría laboral del valor se puso al servicio del argumento cooperativista fue explicando por qué la cooperación era un elemento instrumentalmente necesario para aumentar la cantidad de tiempo libre disponible de los trabajadores. La característica definitoria de la cooperación era que el trabajador controlaba el valor que creaba. Que los trabajadores ya fueran tan productivos significaba que llevaría poco tiempo producir los bienes que necesitaban cada obrero y su familia, dejando mucho más tiempo del día libre. Esa es la razón, por ejemplo, por la que para Steward el paso del sistema salarial al sistema cooperativo no consiste solo en aumentar los salarios sino, en último término, en una transformación de las relaciones de clase:

> El mero incremento de los Salarios es el primer paso en el largo camino que termina al fin en una distribución más igualitaria de los frutos del trabajo. Porque los Salarios seguirán creciendo hasta que el Capitalista y el Obrero sean uno solo.[641]

Mientras que bajo el sistema salarial el obrero tenía que pasar todo el día trabajando para otro para poder conseguir los bienes que necesitaba, bajo el sistema cooperativo el cooperativista «cobraría» bienes del mismo valor en una cantidad mucho menor de tiempo. Sería, así, un productor *y* un consumidor, creando la riqueza y teniendo el tiempo y los medios para disfrutarla. Es aquí donde la teoría laboral del valor, como una explicación del tiempo que se pasaba trabajando, mostraba por qué la producción cooperativa era necesaria para aumentar el tiempo de ocio para todos los trabajadores.

Este argumento fue un paso esencial para establecer el *valor* de la independencia. Independencia, bajo la forma del trabajo cooperativo, era un valor político atractivo en un establecimiento industrial no solo porque contradijera las formas de dominación económica sino también porque

expandía las oportunidades para el cultivo de sí. Esto es lo que quería decir el autor de «Ideas Industriales» cuando decía que

> el hombre requiere de unos entornos que le permitan desarrollarse y progresar. Esos entornos deberían ser totalmente independientes de la buena voluntad o el capricho de sus pares. Si no fuera así, no se podrá decir que es libre.[642]

Si ahora la independencia significaba las relaciones igualmente interdependientes entre productores cooperativistas su valor residía en el libre desarrollo de cada individuo. Y ese desarrollo libre ocurría no solo en el ejercicio de las facultades para autogobernarse en el trabajo sino también en la libertad para desarrollar el conjunto de facultades durante el tiempo de ocio.

Conclusión: volviendo a la paradoja de la esclavitud y la libertad

A lo largo del siglo XIX los republicanos obreros desarrollaron una concepción novedosa de la república cooperativista. Era novedosa porque era de carácter industrial y no agrario, y porque imaginaba una sociedad de productores cooperativistas en la que los individuos se autogobernaban en el trabajo y cultivaban sus facultades en su tiempo de ocio. Se trataba de una manera nueva de concebir tanto la condición de la libertad republicana como su valor como ideal político. Los historiadores del pensamiento político han señalado que la sustracción, la incorporación y la modificación de significados es una parte inevitable del hecho de hacer uso de las ideas.[643] Si no se dan estos desplazamientos conceptuales, las ideas políticas se ven abocadas a la irrelevancia, la vaguedad o, como mínimo, al fracaso en la tarea de persuadir a los agentes para que actúen. Este capítulo nos ha mostrado que los republicanos obreros se comprometieron con esa forma característica de «innovación conceptual».[644] A fin de cuentas, no eran filósofos profesionales, sino agentes políticos que deseaban persuadir a

cientos de miles de personas para que apoyasen su causa en una situación histórica dinámica y en continuo cambio. Si damos un salto hacia atrás vemos que no fue solo el contexto inmediato de la revolución industrial y las diferentes interpretaciones de clase del republicanismo lo que dieron forma al pensamiento republicano obrero. Estos actores heredaron además la la casi sempiterna paradoja de la esclavitud y la libertad y el concomitante esfuerzo para universalizar la libertad republicana.

Situándonos en esta paradoja podemos ganar un enfoque nuevo y más global de la importancia del republicanismo obrero. No se trató de una mera excepción estadounidense. Fue un intento de dotar de sentido al trabajo asalariado desde el punto de vista de una tradición de pensamiento sobre la libertad y la política ya establecida. Si esa tradición proveyó de las ideas normativas básicas, fueron los nuevos desarrollos históricos —el trabajo asalariado como algo permanente, la producción industrial, el conflicto de clase, los nuevos discursos económicos y jurídicos— los que forzaron una clarificación y una evolución de esos conceptos. Los republicanos obreros no tomaron simplemente prestada la fuerza moral de la preocupación republicana por la esclavitud sino que profundizaron en ella y la modificaron al desarrollar un análisis de las formas personales y estructurales de dominación específicas del trabajo asalariado permanente. Además, al elaborar el argumento positivo en favor del trabajo cooperativo, proporcionaron una respuesta a la pregunta de cómo se podía universalizar la libertad republicana en condiciones industriales, alejándose de la negación nostálgica de tales condiciones. Finalmente, en el proceso de equiparar la independencia económica con la producción cooperativa, ofrecieron una nueva explicación del valor de esa independencia: no solo como trabajo libre sino también como una condición que hacía posible el tiempo de ocio para el cultivo de sí.

Los historiadores del pensamiento político han mostrado que una característica común del pensamiento republicano ha sido la idea de que

«solo es posible ser libre en un Estado libre».[645] Podríamos resumir la contribución republicana obrera diciendo que estos añadieron la idea de que «solo es posible ser libre en una sociedad libre». Ciertamente, para ellos un determinado tipo de defensa del «Estado formalmente libre» (es decir, del constitucionalismo, del gobierno representativo y de la igualdad ante la ley) se había convertido en un medio por el que unos pocos se apropiaban de los beneficios de la libertad, convirtiendo las aspiraciones universalizadoras de anteriores republicanos en el fundamento de un nuevo tipo de privilegio aristocrático. Se había traicionado la promesa original del republicanismo político y, en malas manos, esta se convirtió en una «idea falsa de la libertad [...] ¡defendida por las clases dominantes!».[646] El republicanismo *laissez-faire* había reformulado la paradoja de la esclavitud y la libertad.

Los republicanos obreros no tenían por qué ser plenamente conscientes de la paradoja de la esclavitud y la libertad para formar parte de ella. Por más que a veces fueran conscientes de ser parte de un gran drama histórico[647] a menudo se preocupaban exclusivamente de su presente. Sometidos a las presiones del momento, impulsaron la teoría republicana de la libertad en direcciones desconocidas. A pesar de que sus ideas tuvieran una coherencia interna, lo cierto es que no se plantearon el objetivo de construir un sistema de pensamiento que partiese de los primeros principios y fuese desarrollando sus corolarios. Se toparon más bien con el hecho del trabajo asalariado industrial y el ideal heredado pero indeterminado del trabajo libre, y desde ahí fueron resolviendo una serie de pasos intermedios que tenían que ver con la naturaleza de la dominación económica en el capitalismo industrial, el papel de la economía política para analizar esas relaciones y la relación entre la cooperación, la tecnología, el trabajo y el ocio. Solo retrospectivamente podemos reconstruir su coherencia como si fuera un todo sistemático.

Llegados a este punto, nos podríamos ver tentados a preguntar cuán de universal era realmente el proyecto republicano obrero. No me refiero a

cómo fue de exitoso en la práctica, sino a si realmente buscó eliminar el trabajo dependiente. Una prueba contundente para resolver esta cuestión se puede ver en sus ideas sobre las mujeres y el trabajo. Si las mujeres iban a realizar un trabajo no remunerado para los hombres, entonces su proyecto habría dejado sin tocar una clase de trabajadores dependientes, poniendo en cuestión la universalidad mencionada. Un estudio completo del papel de las mujeres en los Caballeros es algo que escapa al ámbito de este libro, pero afortunadamente otros investigadores han realizado gran parte de este trabajo proporcionándonos suficiente información como para sacar las siguientes conclusiones.[648] Es indudablemente cierto que, hasta la aparición de los Caballeros del Trabajo, el ideal cooperativista era un ideal masculinizado, y se presuponía que las mujeres tendrían un papel subordinado y separado.[649] Se predicaba la independencia de los hombres sobre el trabajo doméstico de las mujeres. Sin embargo, aunque los Caballeros nunca abandonaron ciertas ideas sobre la «verdadera feminidad» y el trabajo doméstico femenino, fueron mucho más progresistas que otras organizaciones de su época (por no mencionar muchas organizaciones obreras posteriores) al reclamar derechos políticos y económicos iguales para hombres y mujeres y un papel público importante para las mujeres.[650] Fueron la primera organización en reivindicar «a igual trabajo, igual salario»; defendieron el sufragio femenino; otorgaron posiciones de liderazgo a las mujeres dentro de su organización y crearon una oficina para el trabajo de las mujeres. Las mujeres organizaban sus propias asambleas de Caballeras y participaban en las asambleas mixtas; fueron las creadoras de numerosas cooperativas y sindicatos y la mayor parte de las líderes feministas de la época, desde Mother Jones hasta Susan B. Anthony, fueron miembros de los Caballeros en algún momento.

Los Caballeros llegaron incluso a extender su crítica del trabajo dependiente a las tareas del hogar y a los trabajos de servicio doméstico. Fueron los primeros en organizar a las criadas, una profesión compuesta

casi totalmente por mujeres. La prensa obrera reconocía a «las amas de casa, mujeres de los obreros, como una "clase de gente"» cuyas jornadas laborales a veces eran más duras y más largas que las de sus maridos que recibían un salario.[651] Los Caballeros se comprometieron asimismo en educar a las mujeres como ciudadanas, y sus salones de lectura y su prensa promovían las obras feministas de la época, como *La mujer y el socialismo* de August Bebel.[652] Tendían a tomarse en serio a las mujeres, aceptando que tenían las mismas «capacidades para autogobernarse» que los hombres.

No cabe duda de que la cultura obrera de los Caballeros a menudo era masculina y fraterna,[653] que las mujeres confrontaron el sexismo y que en ocasiones ese sexismo destruía los esfuerzos de los Caballeros por hacer que sus ideas fueran verdaderamente universales.[654] Pero incluso un vistazo breve a algunos de los principales periódicos de los Caballeros y de sus principales huelgas muestra que la lógica de su argumento era lo suficientemente poderosa no solo como para arrastrar a las mujeres a actuar, independientemente y por su cuenta, sino también para impulsar a los Caballeros a realizar expresiones públicas de apoyo y manifestación de orgullo por el ejercicio público del poder por parte de mujeres. Artículos como «Qué están haciendo las Mujeres» describían los nuevos trabajos y roles sociales para las mujeres; «Los Caballeros del Trabajo y los Derechos de las Mujeres» recordaba a los lectores el apoyo de los Caballeros a la idea de «a igual trabajo, igual salario» y de «iguales derechos para las mujeres, no solo en el campo de la industria, sino también de la legislación»; «Las necesidades actuales de las Mujeres» explicaba a los lectores que el trabajo asalariado también oprimía a las mujeres; «La organización de las Mujeres» celebraba la autoorganización de las mujeres en huelgas y cooperativas; «No se aceptan mujeres» criticaba las convenciones sociales que no permitían a las mujeres salir a la calle sin ir acompañadas por un hombre.[655] Un artículo incluso señalaba que las mujeres estaban editando su propia biblia, basándose en su lectura e interpretación del texto, que incluía

una mayor igualdad de género y de simpatía por la causa obrera.[656] Merece la pena destacar también que ese apoyo a la autoorganización y los derechos iguales para las mujeres contrastaba con las ideas conservadoras que repetían machaconamente los empleadores para, entre otras cosas, conseguir que no participasen en las huelgas y los boicots.[657]

En resumen, a pesar de que los Caballeros *compartían* las visiones extendidas sobre la diferencia natural de las mujeres, no *tendían* a pensar que las mujeres mereciesen simplemente trabajar para los hombres y creían que las mujeres merecían tener una independencia económica y política. La mejor prueba de la universalidad de su mensaje general es el hecho de que las mujeres lo tomaron como una señal para actuar y organizarse por su propia cuenta, y para autoeducarse, incluso en contra de las visiones sexistas de algunos Caballeros. Los historiadores que han estudiado esta cuestión de cerca han llegado por ello a la conclusión de que «el compromiso de los Caballeros con los derechos iguales desafió las nociones convencionales sobre la mujer y la esfera doméstica. Sin embargo, los Caballeros defendían al mismo tiempo la reforma industrial y la renovación social en nombre de un idealismo doméstico».[658] Estos «objetivos aparentemente contradictorios» surgían del hecho de que sus argumentos sobre el trabajo asalariado y la libertad republicana entraban en cierta tensión con una visión heredada de la «verdadera feminidad».

En definitiva, el republicanismo obrero, aunque no fuera totalmente exitoso a la hora de superar determinados prejuicios, no fue simplemente un intento defensivo de salvaguardar los privilegios de oficio de los hombres blancos y trabajadores. Estaban muy por delante de la opinión pública de la época. El intento de universalizar la independencia económica fue durante un tiempo un proyecto serio con una solidez real que consiguió aunar a amas de casa y tejedores de alfombras, a trabajadores negros de las plantaciones y a zapateros blancos, en una única organización cuyo

propósito común era reemplazar el trabajo asalariado con la producción cooperativa.

Coda: de la libertad a la virtud

Si los republicanos obreros apelaban a la libertad republicana para defender un cambio social de calado deberíamos recordar entonces que el concepto no siempre generaba una visión transformadora de ese tipo. Es importante señalar la diferencia. Recuérdese del Capítulo 1 que la plebe de la antigua Roma reivindicaba su libertad bajo la forma de concesiones básicas. Su *libertas* era defensiva, buscaba restringir las formas más arbitrarias de poder y no era ofensiva en el sentido de modificar radicalmente las relaciones sociales. Por descontado, para reivindicar esta libertad mínima se implicaron en numerosas acciones ofensivas, siendo las más famosas las «secesiones» de los siglos V y IV a. C. No corremos el peligro de ser reduccionistas al decir que cuando los soldados plebeyos se «rebelaban» o huían de Roma en vez de luchar en sus guerras, se estaban implicando en alguna forma de lo que podría llamarse las huelgas generales más viejas de las que tenemos noticia. Livio afirmó que este absentismo de la mano de obra militar estuvo cerca de hundir a la República romana más de una vez. [659] Pero las victorias que resultaron de estas acciones fueron sobre todo defensivas: representación mediante la figura del tribuno, abolición de la servidumbre por deudas y protecciones procedimentales básicas frente a los magistrados. Como señala un historiador del pensamiento político, «para Livio los tribunos son en principio una suerte de escudo, un arma en gran medida protectora y no una espada, es decir, un arma ante todo ofensiva». [660]

El principal legado de la teoría política romana parece más bien modesto. La plebe estaba sobre todo «satisfecha con su libertad, que consistía ante todo en las personas y los poderes de los tribunos, y no estaban muy interesados en ascender a los principales niveles del *cursus honorum* o de

representar un papel más proactivo a la hora de escribir su propio destino colectivo».[661] Un equilibrio constitucional entre órdenes sociales dados garantizaba la no dominación. Esta forma de pensar la libertad presuponía una ontología social premoderna en la que la sociedad estaba formalmente constituida por órdenes separados. Recuérdese del Capítulo 1 que esta es la razón por la que la plebe se preocupaba por «el poder arbitrario de un estamento en la sociedad romana, un estamento con un poder material y coercitivo inmenso que, de otra manera, seguiría desembridado».[662] La libertad republicana era compatible con una radical desigualdad y con una estricta jerarquía precisamente porque la plebe solo buscó un espacio liberado del gobierno arbitrario de sus superiores.[663]

Igual que en muchas otras áreas de la teoría política, es Maquiavelo quien inaugura la reconfiguración de esas ideas heredadas al desplazarse en la dirección de un republicanismo más «ofensivo». Por un lado, en su comentario sobre Livio, Maquiavelo adopta la ontología social clásica: «Y como en todas las repúblicas hay magnates y pueblo, existen dudas acerca de en qué manos estaría mejor colocada esa vigilancia».[664] Una respuesta, nos dice, es que «veremos en aquellos un gran deseo de dominar, y en estos tan solo el deseo de no ser dominados».[665] Esta cita, que han empleado los neorrepublicanos,[666] si se lee fuera de contexto reproduce la imagen defensiva de la libertad republicana. Pero sabemos que Maquiavelo también mostró algo más que una mera simpatía por los «populares» frente a los *ottimati*, y que a veces apoyaba las reivindicaciones casi revolucionarias y realmente violentas de los pobres en contra de los privilegiados.[667] La libertad del pueblo empezó a implicar aquí la conquista del poder económico y social, no solo unas protecciones formales.

El mundo de Maquiavelo, sin embargo, seguía siendo una sociedad de estamentos. La libertad es, o bien algo que afirman las clases bajas contra las altas, o bien el resultado del choque entre esos estamentos, pero en todo caso no describe una condición igual para todos. Solo con la reorganización

de la sociedad en individuos formalmente libres se podía concebir la independencia de cada ciudadano como una cualidad uniforme, poseída igual y universalmente por todo el mundo. Y solo entonces podemos imaginar algo como las esperanzas de William Sylvis esperando que llegase el día en que «el Capitalista y el Obrero sean uno solo».[668] Como hemos visto, la constitución de una sociedad como un cuerpo de formalmente iguales es también la precondición histórica para el auge de las nuevas relaciones de dominación estructural y personal contra las que los republicanos obreros alzaron su alternativa cooperativa. Reivindicaron su libertad, por tanto, en un orden social fluido, más que estático, en el que cada individuo era reconocido (al menos nominalmente) como un ser igualmente libre.

Es importante señalar que los republicanos obreros no se veían a sí mismos como los que elevaban una interpelación moral y abstracta a sus superiores, sino más bien como aquellos que reivindicaban la solidaridad práctica entre todos los miembros de las clases trabajadoras y dependientes. La teoría de la república cooperativista estaba, en este sentido, intrínsecamente conectada con una práctica sociopolítica determinada: los que veían negada su libertad la conquistarían por sí mismos. Es aquí donde se encuentra el paso fundamental de una concepción «defensiva» de la libertad republicana a una «ofensiva». La transformación de la sociedad exigía formas de cooperación política y social. Y una acción colectiva de este tipo solo era posible si los trabajadores desarrollaban y ejercían unas determinadas cualidades sobre sí mismos. Necesitaban no ya solo un concepto de libertad, sino un sentido de la virtud.

---

[479] McNeill, *The Labor Movement*, p. 459.

[480] Jonathan Grossman, *William Sylvis, Pioneer of American Labor*, Nueva York, Hippocrene Books, 1973, p. 78.

[481] William H. Sylvis, «Address Delivered at Chicago, January 9, 1865», en James C. Sylvis (ed.), *The Life, Speeches, Labors and Essays of William H. Sylvis*, Filadelfia, Claxton, Remsen &

Haffelfinger, 1872, p. 128.

[482] *Ibid*., p. 130.

[483] *Ibid*., p. 129.

[484] Ware, *The Labor Movement in the United States*, pp. 1–22; Montgomery, *Beyond Equality*, pp. 170–196.

[485] Sobre el *revival* de la ideología cooperativista y de cooperativas reales por parte de estos grupos, puede verse Leikin, *The Practical Utopians*, pp. 5–24; Horner, «Producers' Co-Operatives in the United States, 1865–1890», pp. 46–52.

[486] Hasta donde yo sé no existe una biografía completa de Stephens. Para un breve vistazo por parte de un miembro de los Caballeros, véase «Our Past Grand Master Workman», *JUL* II, núm. 4 (15 de agosto de 1881), pp. 1–2. Véase también Ware, *The Labor Movement in the United States*, pp. 26–28.

[487] Powderly (ed.), «Knights of Labor Platform – Preamble and Declaration of Principles», p. 30.

[488] Sobre su carácter más abierto en comparación con sus inmediatos predecesores, especialmente en lo concerniente a los negros y las mujeres, véase Leikin, *The Practical Utopians*, pp. 33–35, 45–46. Para la historia de los Caballeros del Trabajo pueden verse las fuentes mencionadas en la nota 25 de la Introducción.

[489] Sobre sus rituales secretos, véase Weir, *Beyond Labor's Veil*, pp. 19–66. Las listas negras contra los Caballeros eran algo muy común, como también lo era el empleo de los Pinkerton. McNeill, *The Labor Movement*, p. 138; «Making War on This Paper», *JSP* II, núm. 69 (1 de febrero de 1885); Levine, *Labor's True Woman*, pp. 56–59, 66–68, 73–81. La violencia, legal e ilegal, en contra de los Caballeros y del movimiento obrero en general constituye una parte principal de la literatura de la época y de la historiografía obrera. Terence V. Powderly, *Labor: Its Rights and Wrongs*, Westport, CT, Hyperion Press, 1886; Karl Liebknecht, *Militarism and anti-militarism*, Nueva York, B. W. Huebsch, 1917, pp. 140–141; Adamic, *Dynamite: The Story of Class Violence in America*; Taft y Ross, «American Labor Violence: Its Causes, Character, and Outcome»; Forbath, *Law and the Shaping of the American Labor Movement*; Tomlins, *The State and the Unions*, pp. 3–98; Pope, «Labor's Constitution of Freedom».

[490] Oestreicher, «A Note on Knights of Labor Membership Statistics», pp. 102–108. Véase también el cálculo de Weir en *Beyond Labor's Veil*, p. 16.

[491] Sobre los motivos internos de su declive puede consultarse el excelente libro de Robert E. Weir, *Knights Unhorsed*, Detroit, MI, Wayne State University Press, 2000.

[492] Pueden verse, sin embargo, los comentarios de Oestreicher sobre cómo su afiliación competía con la de la AFL incluso a lo largo de la década de 1890. Oestreicher, «A Note on Knights of Labor Membership Statistics».

[493] Sobre el Día del Trabajo, véase Weir, *Beyond Labor's Veil*, pp. 308–313.

[494] Fink, *Workingmen's Democracy*; David Montgomery, «Labor and the Republic in Industrial America: 1860–1920», pp. 201–215; Richard Oestreicher, «Terence v. Powderly, the Knights of Labor, and Artisanal Republicanism», en Warren Van Tine y Melvyn Dubofsky (eds.), *Labor Leaders in America*, Urbana y Chicago, University of Illinois Press, 1987, pp. 30–61.

[495] Sobre las diferencias entre estos personajes y los republicanos radicales, véase Montgomery, *Beyond Equality: Labor and the Radical Republicans 1862–1872*, p. 260.

[496] Para una información biográfica, véase James C. Sylvis, «Biography of William H. Sylvis», en *The Life, Speeches, Labors and Essays of William H. Sylvis*; David Montgomery, «William H. Sylvis and the Search for Working-Class Citizenship», en *Labor Leaders in America*, pp. 3–29; Montgomery, *Beyond Equality: Labor and the Radical Republicans 1862–1872*, pp. 223–229; Grossman, *William Sylvis, Pioneer of American Labor*. Sobre la National Labor Union y su conexión con los Caballeros, puede consultarse Ware, *The Labor Movement in the United States*, pp. 22–55.

[497] No existe una biografía completa sobre Steward, que sigue siendo un enigma en una clase de agitadores obreros enigmáticos del siglo XIX. Véase David R. Roediger, «Ira Steward and the Anti-Slavery Origins of American Eight-Hour Theory», *Labor History* 27, núm. 3, 1986, pp. 410–426; Dorothy W. Douglas, «Ira Steward on Consumption and Unemployment», *The Journal of Political Economy* 40, núm. 4, 1932, pp. 532–543; Montgomery, *Beyond Equality: Labor and the Radical Republicans 1862–1872*, pp. 249–260; Stanley, *From Bondage to Contract*, pp. 90–96; Ken Fones-Wolf, *The Boston Eight-Hour Men and the Emergence of American Trade Union Principles, 1863–1891*, Bethesda, University of Maryland Press, 1979.

[498] McNeill, *The Labor Movement.*

[499] Terence V. Powderly, *The Path I Trod: The Autobiography of Terence v. Powderly*, Nueva York, Columbia University Press, 1940; Powderly, *Thirty Years of Labor 1859–1889*; Oestreicher, «Terence v. Powderly, the Knights of Labor, and Artisanal Republicanism»; Weir, *Knights Unhorsed*, pp. 9–22, 161–178.

[500] «Estrafalarias ideas» es el nombre de una columna que escribía Joseph Labadie en el *Labor Leaf*, el periódico local de los Caballeros en Detroit. Labadie era el editor del periódico, un miembro de los Caballeros y antiguo miembro del Socialist Labor Party. Véase Oestreicher, *Solidarity and Fragmentation: Working People and Class Consciousness in Detroit, 1875–1900*, Urbana, University of Illinois Press, 1986, pp. 79–96.

[501] Véase la nota 11 en este capítulo.

[502] Forbath, «The Ambiguities of Free Labor: Labor and the Law in the Gilded Age», p. 769. También Fink, *Workingmen's Democracy*, p. 8.

[503] Véase las obras sobre el tema, especialmente destacadas aunque ligeramente diferentes, de James Gray Pope y William Forbath. Pope, «Labor's Constitution of Freedom»; Pope, «The Thirteenth Amendment Versus the Commerce Clause: Labor and the Shaping of American Constitutional Law, 1921–1957»; Forbath, «Caste, Class, and Equal Citizenship», *Michigan Law Review* 98, núm. 1, 1999, pp. 1–91; Forbath, «The Ambiguities of Free Labor: Labor and the Law in

the Gilded Age»; Gillman, *The Constitution Besieged*, pp. 61–100; Tomlins, *The State and the Unions*, pp. 3–9, 32–59.

[504] McNeill, *The Labor Movement*, p. 459.

[505] Aunque McNeill invoca a Seward, utiliza un lenguaje ligeramente diferente. La famosa frase de Seward decía que existía un «conflicto incontenible» entre los estados esclavistas y los estados antiesclavistas. Véase Foner, *Free Soil, Free Labor, Free Men: the Ideology of the Republican Party before the Civil War*, pp. 69–72.

[506] Anónimo, «Chapters on Labor: Chapter V (Continued)», *JUL* (25 de septiembre de 1885), p. 1.082.

[507] «Chapters on Labor: Chapter V (Continued)», p. 1.082.

[508] «Slavery». La cita proviene de Sidney, *Discourses Concerning Government* [II:21], p. 181.

[509] Jelley, *The Voice of Labor*, p. 203.

[510] Un eslogan recurrentemente empleado en varios pícnics y desfiles promocionados por los Caballeros. Véase Weir, *Beyond Labor's Veil*, pp. 305–313.

[511] Citado en Leon Fink, «The New Labor History and the Powers of Historical Pessimism: Consensus, Hegemony and the Case of the Knights of Labor», *The Journal of American History* 75, núm. 1, 1988, p. 115.

[512] Weir, *Beyond Labor's Veil*, pp. 282–288.

[513] McNeill, *The Labor Movement*, p. 456. «Exclusion of lawyers-the technicians of American politics-from membership in the Knights of Labor in part reflected a desired distance from the contaminated machinery of the state», en Fink, *Workingmen's Democracy*, p. 24.

[514] McNeill, *The Labor Movement*, p. 197.

[515] *Ibid*., p. 456.

[516] William McKee, «Co-Operative Shoe Factory», *JUL* (25 de septiembre de 1884), p. 797.

[517] Sobre el papel de estas comparaciones tal y como comenzaron a aparecer en los debates sobre la esclavitud salarial, véase Cunliffe, *Chattel Slavery and Wage Slavery.*

[518] Swinton, «Bonapartism in America».

[519] «Our Bitter Foes! True Sentiments of Our Industrial Oligarchy», *Labor Leaf* I, núm. 48 (7 de octubre de 1885), p. 3.

[520] «A Union Protest: Against Police Ruffianism in Philadelphia», *Labor Leaf* I, núm. 48 (7 de octubre de 1885).

[521] «(Right of Free Assemblage)», *Knights of Labor* 1, núm. 27 (9 de octubre de 1886), p. 8. Véase también «Fate Marked the Cards before the Game Began», *Knights of Labor* 1, núm. 32 (13 de noviembre de 1886). *Knights of Labor,* en adelante, *KoL.*

[522] «Law and the Boycott», *JUL* VII, núm. 20 (29 de enero de 1887), p. 2.268; «Boycotting May Be Illegal»; L. W. Richter, «Discharge of a Mechanic», *JUL* VII, núm. 2 (25 de mayo de 1886), p. 2.077; «Rumblings All Over», *JSP* 2, núm. 93 (19 de julio de 1885).

[523] Citado en Oestreicher, «Terence V. Powderly, the Knights of Labor, and Artisanal Republicanism», p. 42.

[524] Voss, *The Making of American Exceptionalism*, p. 94.

[525] Jelley, *The Voice of Labor*, p. 279.

[526] Véase el Capítulo 3.

[527] «Review of Cherouny», *JSP* 2, núm. 87 (7 de junio de 1885).

[528] Steward, «Poverty», p. 412.

[529] *Report of the Industrial Commission on the Relations and Conditions of Capital and Labor Employed in Manufactures and General Business, Including Testimony So Far as Taken November 1, 1900, and Digest of Testimony Vol. 7*, Washington, D. C., Government Printing Office, 1901, p. 115. En adelante citado como *Report of the Industrial Commission Vol. 7.*

[530] McNeill mismo deja esto claro en su testimonio: «Antes de que termine, entenderás quizás que yo no crea en el sistema del trabajo asalariado, pero que, en la medida en que siga existiendo, nos dedicaremos simplemente a reformarlo y mejorarlo hasta que salgamos de él», *Report of the Industrial Commission Vol. 7*, p. 118.

[531] «Some Economic and Social Effects of Machinery», *JUL* VI, núm. 20 (25 de febrero de 1886), p. 2.011.

[532] Citado en Stanley, *From Bondage to Contract*, p. 96.

[533] «Some Economic and Social Effects of Machinery».

[534] «Industrial Ideas Chapter II», *JUL* VII, núm. 4 (25 de junio de 1886), pp. 2.097–2.099, 2.098.

[535] Henry E. Sharpe, «Co-Operation», *JUL*, noviembre de 1883, p. 597.

[536] Véase también «Industrial Ideas Chapter IV», *JUL* VII, núm. 7 (10 de agosto de 1886), pp. 2.133–2.135, 2.134.

[537] He analizado esta cuestión conceptual en mayor detalle en Gourevitch, «Labor Republicanism and the Transformation of Work», *Political Theory* 41, núm. 4, 2013, pp. 591–617.

[538] «Labor's Disadvantage», *JUL* VIII, núm. 27 (7 de enero de 1888), p. 2.554.

[539] «Wages Slavery and Chattel Slavery», p. 702.

[540] «Industrial Ideas Chapter I», *JUL* VII, núm. 3 (10 de junio de 1886), pp. 2.085–2.088, 2.085. «Chapters on Labor: Chapter v (Continued)»; «A Sketch of Political Economy Chapter I»; Egbert Hasard, «Our Full Fruition», *JUL* (15 de agosto de 1880).

[541] Robert D. Layton, «Salutatory», *JUL* (15 de octubre de 1881).

[542] El jefe de taller de LA 1573, «An Essay on the 'Evils Resulting From Long Hours and Exhaustive Toil'», *JUL* (15 de octubre de 1881), pp. 159–160.

[543] Richter, «Discharge of a Mechanic», p. 2.077.

[544] Anónimo, «Chapters on Labor: Chapter VIII (Continued)», *JUL* (25 de diciembre de 1885), p. 1.153.

[545] «Hard Words of 'Nobody,'», *JSP* 2, núm. 71 (15 de febrero de 1885).

[546] «Industrial Ideas Chapter III», *JUL* VII, núm. 5 (10 de julio de 1886), pp. 2.109–2.011, 2.010.

[547] «Industrial Ideas Chapter VI», *JUL* VII, núm. 10 (25 de octubre de 1886), 2.169–2.070.

[548] «Labor's Disadvantage», p. 2.554.

[549] *Report of the Industrial Commission Vol. 7*, p. 115.

[550] «Review of Cherouny».

[551] *Report of the Committee of the Senate upon the Relations between Labor and Capital*, p. 219.

[552] *Report of the Industrial Commission Vol. 7*, p. 116.

[553] Swinton, «Making War on This Paper».

[554] «The Present Need of Woman», *JUL* VII, núm. 14 (25 de noviembre de 1886), p. 2.211; Susan Levine, «Labor's True Woman: Domesticity and Equal Rights in the Knights of Labor», *The Journal of American History* 70, núm. 2, 1983, pp. 323–339.

[555] «The Yonkers Strike», *JSP* 2, núm. 73 (1 de marzo de 1885).

[556] «Some Economic and Social Effects of Machinery»; «Labor's Disadvantage».

[557] Para ejemplos que incluyen la pérdida de la hora de la comida, violaciones por parte del patrón, multas arbitrarias sobre las trabajadoras textiles y una pérdida de comodidad en los taburetes, véase el testimonio de George McNeill en *Report of the Industrial Commission Vol. 7*, p. 116; Paul Buhle, «The Republic of Labor: The Knights in Rhode Island», en *From the Knights of Labor to the New World Order: Essay on Labor and Culture*, Nueva York, Garland Publishing, Inc., 1997, p. 20; Levine, *Labor's True Woman*, pp. 56–59.

[558] «The Thing in a Nutshell», *JUL* I, núm. 7 (15 de noviembre de 1880), p. 67.

[559] *Report of the Committee of the Senate upon the Relations between Labor and Capital*, pp. 218–219.

[560] «Labor's Disadvantage».

[561] McNeill, *The Labor Movement*, pp. 454–455.

[562] Algernon Sidney, *Discourses Concerning Government Vol II*, Edimburgo, G. Hamilton and J. Balfour, 1750, p. 339.

[563] Citado en Levine, *Labor's True Woman*, p. 86.

[564] Francis Amasa Walker citado en Stanley, *From Bondage to Contract*, p. 83.

[565] McNeill, *The Labor Movement*, p. 456.

[566] Powderly, *Thirty Years of Labor 1859–1889*, p. 30.

[567] *Ibid.*

[568] Henry Demarest Lloyd, *Wealth against Commonwealth*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, Inc., 1963 [1894], p. 180.

[569] Mrs. Imogene C. Fales, «The Organization of Labor», *JUL* IV, núm. 5 (15 de septiembre 1883), p. 557.

[570] Se trata de un hecho registrado que atraviesa la economía y la cultura de los Estados Unidos del momento. Véase Trachtenberg, *The Incorporation of America: Culture and Society in the Gilded Age*, Nueva York, Hill and Wang, 1982.

[571] Powderly, *Thirty Years of Labor 1859–1889*, p. 462, mayúsculas en el original.

[572] Para una descripción de la reorganización del trabajo véase Dubofsky, *Industrialism and the American Worker*, pp. 1–9.

[573] Powderly, *Thirty Years of Labor 1859–1889*, p. 462.

[574] *Ibid*., pp. 455–459.

[575] *Ibid*., pp. 462–463.

[576] *Ibid*., p. 456.

[577] Puede verse la defensa de la cooperación en casi cada texto representativo de la época. Jelley, *The Voice of Labor*, pp. 253–274; McNeill, *The Labor Movement*, pp. 508–531; Powderly, *Thirty Years of Labor 1859–1889*, pp. 452–470; Sharpe, «Co-Operation»; William H. Sylvis, «Co-Operation», en *The Life, Speeches, Labors and Essays of William H. Sylvis*. También Horner, «Producers' Co-Operatives in the United States, 1865–1890», pp. 1–52; Leikin, *The Practical Utopians*, pp. 41–46.

[578] Jelley, *The Voice of Labor*, p. 203.

[579] La sección la comenzó Henry Sharpe, el primer responsable del Fondo Cooperativo de los Caballeros. Esta sección se publicaba junto con artículos de fondo que trataban temas similares.

[580] Leikin, *The Practical Utopians*, pp. 12–13. Sobre el panfleto de Samuel, véase John Samuel, «An Experiment Which May Be Tried in Any Local Assembly», *JUL* (julio de 1886), p. 2.139.

[581] Lloyd, *Wealth against Commonwealth*, p. 178.

[582] Jelley, *The Voice of Labor*, p. 262.

[583] *Ibid*., p. 362, citando a David Ross.

[584] Por ejemplo, «Co-Operation: a Lecture Delivered before the Local Assemblies of Easton, PA., by Charles Summerman, of the State Labor Bureau of New Jersey», *JUL* VI, núm. 17 (10 de enero de 1886); «To Wages Add Profits: Economic Doctrine Not Down in the Books», *JSP* 1, núm. 8 (2 de diciembre de 1883).

[585] Había varios significados de «cooperación» en juego en esta época y no todos ellos se teorizaban en términos republicanos. Para una discusión de esos significados véase Rodgers, *The Work Ethic in Industrial America, 1850–1920*, pp. 40–45; Leikin, *The Practical Utopians*, pp. 4–6, 28. Merece la pena señalar que este movimiento cooperativista republicano no era exclusivamente estadounidense y presenta afinidades fuertes con las corrientes socialistas europeas de la época. Fink, *Workingmen's Democracy*, pp. 22–23. La discusión de John Stuart Mill sobre las empresas cooperativas en *Principles of Political Economy* articula muchas de esas ideas y existen evidencias de que algunos republicanos obreros conocían su obra. Por ejemplo, Ira Steward, *The Eight Hour Movement: A Reduction of Hours Is an Increase of Wages*, Boston, Boston Labor Reform Association, 1865, pp. 9–10. Sobre el «republicanismo» de Mill, véase Urbinati, *Mill on Democracy:*

From the Athenian Polis to Representative Government, Chicago, University of Chicago Press, 2002, pp. 155–201.

[586] Sobre la influencia de los pioneros Rochdale y su transformación en el contexto norteamericano, véase Leikin, *The Practical Utopians*, pp. 31–32.

[587] William H. Sylvis, «The Uses of Co-Operation» en *The Life, Speeches, Labors and Essays of William H. Sylvis*, p. 392.

[588] Jelley, *The Voice of Labor*, p. 261.

[589] Powderly, *The Path I Trod: The Autobiography of Terence V. Powderly*, p. 269.

[590] «Chapters on Labor: Chapter VI», *JUL* VI, núm. 2 (10 de octubre de 1885), pp. 1.093–1.095.

[591] Por ejemplo, «Legalize Co-Operation», *KoL* 1, núm. 42 (22 de enero de 1887); C. S. Griffin, «Our Letter Bag: Co-Operation», *KoL* 1, núm. 39 (30 de diciembre de 1886).

[592] McKee, «Co-Operative Shoe Factory», p. 796.

[593] «What Is It to Be a Slave?», *Labor Leaf* I, núm. 47 (30 de septiembre de 1885).

[594] Sumner, «The Absurd Effort to Make the World Over».

[595] Buhle, «The Republic of Labor: the Knights in Rhode Island», pp. 3–39.

[596] Citado en *ibid*., p. 20.

[597] Véase la descripción de este episodio en la Introducción.

[598] Casi en cada número de periódicos como el *Labor Leaf*, *Knights of Labor* o el periódico de John Swinton se incluían estas listas. Por ejemplo, el 26 de agosto de 1885 un número del *Labor Leaf* informa sobre las ganancias de la Industrial Cooperative Association de Nueva Inglaterra, y señala las actividades de la tienda de zapatos cooperativa de Plymouth Rock, la Kingston Co-operative Foundry y la Co-operative Store de Salem. O, por poner otro ejemplo, el número del *Knights of Labor* de 13 de noviembre de 1886 informa sobre las siguientes cooperativas: cigarrera en Weaverville (Pensilvania); vidrieros en Des Moines (Iowa); cigarreros y sombrereros en Filadelfia; sopladores de vidrio en Wilmington; trabajadores textiles en Frankford y mujeres trabajadoras del textil en Chicago.

[599] Sobre esta dimensión conservadora de los anteriores esfuerzos cooperativos, véase Leikin, *The Practical Utopians*, pp. 33–41.

[600] Levine, «Labor's True Woman: Domesticity and Equal Rights in the Knights of Labor», pp. 326, 328–329.

[601] Leikin, *The Practical Utopians*, p. 2.

[602] «Co-operation», *JUL* V, núm. 1 (25 de mayo de 1884), p. 694. También «Integral Co-operation», *JUL* IV, núm. 11, 1884, p. 664.

[603] Henry Fecker, «A Paper Read before L.a. 1450: Lawrenceburg, Ind., Jan 14, 1884», *JUL* (marzo de 1884), p. 657.

[604] Hasard, «Our Full Fruition», p. 46.

[605] El programa de los Caballeros del Trabajo incluía la apropiación de las redes de comunicación y transporte, crédito barato, restricciones sobre los bancos, depósitos de dinero

públicamente gestionados, regulaciones de sanidad y seguridad, reconocimiento de los sindicatos, redistribución de las tierras públicas a «los habitantes reales, ni un solo acre más para carreteras o especuladores», una ley sobre la jornada laboral de ocho horas y una Oficina de Estadísticas del Trabajo. Muchas de estas ideas se vieron como medidas preliminares de cara a construir un sistema verdaderamente cooperativo. «Knights of Labor Platform – Preamble and Declaration of Principles».

[606] Powderly, *Thirty Years of Labor 1859–1889*, pp. 514–515.

[607] «Important Action by the U.S. Senate (concluded)», *JUL* 3, núm. 4, 1882, p. 278.

[608] Leikin, *The Practical Utopians*, pp. 43–46, 58–66; Horner, «Producers' Co-Operatives in the United States, 1865–1890», pp. 191–193. Véanse especialmente las propuestas de Henry Sharpe Gremio Cooperativo, publicadas en los números del 10 y del 25 de junio del *Journal* con el título «Article I» y «Article II», así como artículos como el de Sharpe, «Co-Operation», pp. 776–777.

[609] «Chapters on Labor: Chapter VII», *JUL* VI, núm. 13 (10 de noviembre de 1885), p. 1.119.

[610] Citado en Leikin, *The Practical Utopians*, p. 61.

[611] Sobre el destino del fondo, véase Leikin, *The Practical Utopians*, pp. 44–46. Leikin señala que la capacidad de los Caballeros para centralizar y coordinar la información, el capital y la asistencia práctica fue crucial para que las cooperativas se desarrollasen. *Ibid*., pp. 65–83. Sobre la importancia de la «red de apoyo» centralizada de los Caballeros para la eficacia de la acción local, véase también la discusión en Levine, *Labor's True Woman*, pp. 98–101.

[612] «Labor's Disadvantage».

[613] El famoso *yeoman* o granjero libre fue una figura central en la era tardofeudal y moderna en Inglaterra (y, posteriormente, en Estados Unidos). Constituía un grupo social de campesinos propietarios independientes, a veces arrendatarios, que por disponer de propiedades no se veían obligados a someterse a las mil formas de dominación que la clase terrateniente buscaba imponer y, por esta razón, el *yeoman* representaba el ideal del *Freeborn Englishman*. La *yeomanry* no era un grupo social homogéneo: el *small yeoman* a veces se aliaba con otros estratos populares en contra de los grandes propietarios. El término se comenzó a utilizar para designar a un estrato de la caballería militar o *Yeomanry Cavalry*, empleado a menudo para reprimir protestas populares. Puede verse al respecto George Rudé y Eric Hobsbawm, *Revuelta agraria y revolución industrial. El Capitán Swing*, Madrid, Siglo XXI, 1978. (*N. de T.*).

[614] Lloyd, *Wealth against Commonwealth*, p. 183.

[615] Steward, «Poverty», p. 434.

[616] Jelley, *The Voice of Labor*, p. 255.

[617] «Knights of Labor Platform», pp. 30–31.

[618] Sylvis, «Address Delivered at Chicago, January 9, 1865», p. 172.

[619] «Some Economic and Social Effects of Machinery»; El jefe de taller de LA 1573, «An Essay on the 'Evils Resulting From Long Hours and Exhaustive Toil'».

[620] Lloyd, *Wealth against Commonwealth*, p. 178.

[621] «A Sketch of Political Economy, Chapter XI», *JUL* V, núm. 21 (10 de marzo de 1885), p. 927; «Chapters on Labor: Chapter V (Continued)»; «Some Economic and Social Effects of Machinery»; «Industrial Ideas Chapter IV».

[622] «Chapters on Labor: Chapter I», *JUL* VI, núm. 3, 1885, p. 998.

[623] Sobre la virtud y el comercio, véase el Capítulo 5.

[624] El jefe de taller de LA 1573, «An Essay on the 'Evils Resulting From Long Hours and Exhaustive Toil'», p. 160.

[625] Terence Powderly, «Opening Address to General Assembly», *KoL* 1, núm. 27 (9 de octubre de 1886).

[626] «Eight Hours a Day», *Labor Leaf* II, núm. 2 (18 de noviembre de 1885), p. 2.

[627] Roediger, «Ira Steward and the Anti-Slavery Origins of American Eight-Hour Theory».

[628] Una idea que se encuentra en varios de los escritos y discursos de Steward, especialmente en Steward, *The Eight Hour Movement: A Reduction of Hours Is an Increase of Wages*, Boston, Boston Labor Reform Association, 1865; Ira Steward, *The Meaning of the Eight Hour Movement*, Boston, Ira Steward, 1868.

[629] Steward señala estos argumentos como las principales objeciones de sus adversarios. Steward, *The Meaning of the Eight Hour Movement.*

[630] Steward, «Poverty», p. 428; Ira Steward, «A Reduction of Hours an Increase of Wages», en *A Documentary History of American Industrial Society*, edición de T. Fly, Norman, OK, The Arthur H. Clark Company, 1910, pp. 284–301; Montgomery, *Beyond Equality*, pp. 249–260; Roediger, «Ira Steward and the Anti-Slavery Origins of American Eight-Hour Theory». Sobre el desarrollo de las teorías del subconsumo, y su aceptación en la American Federation of Labor y otros reformadores sociales, véase Currarino, *The Labor Question in America*, pp. 60–85. Aunque algunos republicanos obreros condujeron su argumentación eventualmente en esta dirección sería un error identificar sus posturas solo con esta idea como hace Glickman. Lawrence Glickman, *A Living Wage: American Workers and the Making of Consumer Society*, Ithaca, Cornell University Press, 1997, pp. 93–128. Véase también Alex Gourevitch, «Review: Rosanne Currarino's the Labor Question in America: Economic Democracy in the Gilded Age», *Historical Materialism* 21, núm. 2, 2013, pp. 179–190.

[631] Powderly, *Thirty Years of Labor 1859–1889*, pp. 471–525; Jelley, *Voice of Labor*, pp. 228–237; McNeill, *The Labor Movement*, pp. 470–482.

[632] Steward, *The Eight Hour Movement: A Reduction of Hours Is an Increase of Wages*, p. 12.

[633] Steward, «Poverty», p. 434.

[634] Steward, *The Meaning of the Eight Hour Movement*, p. 15.

[635] *Ibid*., p. 9.

[636] Fales, «The Organization of Labor», p. 558.

[637] Sylvis, «Address Delivered at Buffalo, N.Y., January, 1864», p. 114.

[638] «A Sketch of Political Economy Chapter I»; «Industrial Ideas Chapter II»; «Chapters on Labor: Chapter V (Continued)»; McNeill, *The Labor Movement*, pp. 475–476.

[639] «A Sketch of Political Economy Chapter I», *JUL* (25 de mayo de 1884), p. 699.

[640] Véanse especialmente los primeros dos capítulos del Sketch. También «Industrial Ideas Chapter I»; «Chapters on Labor: Chapter I».

[641] Steward, *The Eight Hour Movement: A Reduction of Hours Is an Increase of Wages*, p. 6.

[642] «Industrial Ideas Chapter I», p. 2.085.

[643] Quentin Skinner, *Visions of Politics Vol. 1: Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 103–144 [trad. cast.: *Lenguaje, política e historia*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007].

[644] *Ibid*., pp. 87, 145–157.

[645] Skinner, *Liberty before Liberalism*, p. 60.

[646] «Chapters on Labor: Chapter V (Continued)», p. 1.082.

[647] Existen cuantiosas referencias de pensamientos como el siguiente: «Todo el proceso de civilización ha consistido en emancipar a los seres humanos de la condición de esclavos». «Wages Slavery and Chattel Slavery», p. 702.

[648] He tomado los materiales para discutir este punto de Robert E. Weir, «A Dubious Equality: Leonora Barry and Women in the KOL», en *The Knights Unhorsed: Internal Conflict in a Gilded Age Social Movement*, Wayne State University Press, 2000, pp. 141–160; Levine, *Labor's True Woman*; Levine, «Labor's True Woman: Domesticity and Equal Rights in the Knights of Labor»; Weir, *Beyond Labor's Veil*, pp. 51–55, 180–190.

[649] Leikin, *The Practical Utopians*, pp. 26, 41–46.

[650] Weir, «A Dubious Equality: Leonora Barry and Women in the KOL», pp. 141–160; Levine, *Labor's True Woman*; Levine, «Labor's True Woman: Domesticity and Equal Rights in the Knights of Labor».

[651] Levine, «Labor's True Woman: Domesticity and Equal Rights in the Knights of Labor», p. 328.

[652] *Ibid*., p. 327.

[653] Weir, *Beyond Labor's Veil*, pp. 51–55.

[654] Weir, «A Dubious Equality: Leonora Barry and Women in the KOL».

[655] Mary P. Hankey, «What Women Are Doing», *JUL* VII, núm. 40 (10 de junio de 1887), p. 2.430; «Knights of Labor and Women's Rights», *JUL* VII, núm. 17 (25 de enero de 1887), p. 2.246; «The Present Need of Woman»; «Organization for Women», *JUL* VII, núm. 19 (22 de enero de 1887), p. 2.262; «Women Not Wanted», *JUL* VII, núm. 14 (25 de noviembre de 1886), p. 2.212.

[656] «A Bible for Women», *KoL* 1, núm. 34 (27 de noviembre de 1886).

[657] Levine, «Labor's True Woman: Domesticity and Equal Rights in the Knights of Labor», p. 327.

[658] *Ibid*., pp. 330–331.

[659] Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*, Libro I.

[660] Kapust, «Skinner, Pettit and Livy: the Conflict of the Orders and the Ambiguity of Republican Liberty», p. 393.

[661] *Ibid*., p. 397.

[662] *Ibid.*, p. 398. Véase también la discusión en el Capítulo 1.

[663] Este es el punto fuerte de la crítica de Kapust a Skinner y Pettit. *Ibid*., pp. 389–398.

[664] Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 1987, p. 41.

[665] *Ibid*., p. 116.

[666] Skinner, «The Republican Ideal of Political Liberty», pp. 292–309.

[667] Véase especialmente el magnífico ensayo de Yves Winter, «Plebeian Politics: Machiavelli and the Ciompi Uprising», *Political Theory* 40, núm. 6 (8 de noviembre de 2012), pp. 736–766. También McCormick, «Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School's 'Guicciardinian Moments'», pp. 615–643. Para una valoración diferente del elemento redistributivo en Maquiavelo, véase Nelson, *The Greek Tradition in Republican Thought*, pp. 49–86.

[668] Steward, *The Eight Hour Movement: A Reduction of Hours Is an Increase of Wages*, p. 6.

05

Solidaridad y egoísmo. La teoría política de las clases dependientes

«Los Caballeros han aprendido que a nivel individual no tienen poder, así que trabajan en favor del conjunto de su clase. Esa es la idea adecuada: la solidaridad. Esta idea barrerá del mapa todos los sistemas que se basan en el egoísmo individual».

MAUK, *Breaking the Chains*[669]

En 1826 Langdon Byllesby escribió: «La historia no proporciona ni un solo ejemplo en el que el ostentador del poder renunciara voluntariamente a sus prerrogativas o en el que el opresor abandonara sus privilegios en beneficio de los oprimidos».[670] Un año más tarde, el compañero *worky* de Byllesby, William Heighton, explicó la formación del Partido de los Trabajadores de Filadelfia en términos similares. Los trabajadores «están empezando a descubrir que CUALQUIER ayuda SOLO puede provenir DE SÍ MISMOS».[671] A lo largo de todo el siglo XIX los republicanos obreros volverían sobre esta opinión política. En 1865 William Sylvis recordaba a su público de moldeadores de hierro que «todo gobierno popular debe depender, para su estabilidad y éxito, de la virtud y la inteligencia de las masas [...], la tiranía se fundamenta en la ignorancia y la libertad en la educación».[672] Si los gobiernos populares exigían un público adecuado y virtuoso, era tarea de la mayoría trabajadora organizarse y educarse a sí misma. Sylvis seguía: «Sin

un esfuerzo por parte de las propias masas, su condición seguirá siendo siempre la misma [...] para que un esfuerzo tenga éxito debe conjurar la unidad».[673] Dos décadas más tarde, el autor anónimo de «Ideas Industriales» en el *Journal of United Labor* escribía: «No presumamos de libertad si necesitamos que los políticos nos den instrucciones, los Gobiernos nos cobren los impuestos, los jefes nos den órdenes para trabajar y los comerciales intercambien nuestros productos. Si somos esclavos, debemos aprender a vivir sin amos. Seamos nuestro propio Gobierno, nuestro propio capitalista, nuestro propio empleador, o la libertad seguirá siendo siempre un engaño y nunca una realidad».[674]

Desde su primera encarnación en adelante los republicanos obreros casaron el argumento de que un gobierno libre requería una ciudadanía virtuosa con la creencia de que los trabajadores tenían que actuar por su propia cuenta y en favor del interés común. El ideal político de una «república cooperativista» estaba irremisiblemente ligado a la práctica de trabajadores que actúan colectivamente para hacerlo realidad. Existía una sencilla razón sociológica para encontrar en el trabajador dependiente al agente que llevaría a cabo la «republicanización del trabajo».[675] Si fuese cierto que las clases dominantes tuviesen un interés en la dependencia de los trabajadores desposeídos, entonces existían pocas razones para esperar que esa clase, como decía Byllesby, «renunciara voluntariamente a sus prerrogativas» y crease una república cooperativista. El interés particular de los propietarios iba en contra del interés general en la libertad republicana universal. Los trabajadores dependientes solo podían esperar conquistar la independencia, como decía Heighton, si comprendían que la solución solo podía provenir «de sí mismos».

El tono confiado, incluso triunfante, en el que los republicanos obreros hacían sus intervenciones escondía una profunda incomodidad. Si se podía sospechar de la clase dominante porque su interés propio prevalecía sobre la virtud pública, había buenas razones para dudar de que cualquier persona

actuaría de forma virtuosa. ¿Por qué pensar que los trabajadores tenían más oportunidades para la acción solidaria? La experiencia solo confirmaba esas preocupaciones. Retrotrayendo la mirada a los fracasos en las organizaciones obreras del periodo de posguerra, escribía un Caballero del Trabajo: «En todos los esfuerzos del pasado para organizar el trabajo, ha predominado el espíritu egoísta. Ha sido norma una falta de unidad, una ausencia de confianza mutua, un querer o ser el macho alfa de la manada o no formar parte de esta».[676] Esa falta de unidad era un fracaso político, un fracaso a la hora de crear los lazos de solidaridad que deberían convertir a los trabajadores en ciudadanos. El Caballero seguía diciendo que debemos

> proscribir para siempre el espíritu de egoísmo de sus mentes, borrarlo del mapa en sus asambleas y unirnos todos juntos [...] para formar un cuerpo compacto y sólido [...] para sentir que el bienestar de nuestro hermano es el nuestro, que su infortunio es el nuestro [...], entonces seremos capaces de dirigir y controlar las leyes en favor del trabajo; de corregir el sistema salarial para que una jornada laboral consista en ocho horas; de poseer nuestras propias industrias, fábricas y talleres, de construir carreteras y barcos, de excavar nuestro propio carbón [...] y de romper el espinazo de esos carteles y monopolios que hoy en día nos están moliendo.[677]

La corrupción del espíritu cívico por «el espíritu del egoísmo» era una vieja preocupación republicana, aplicada aquí a la incapacidad del movimiento obrero para actuar colectivamente. El egoísmo asolaba no solo a los dominadores, sino también a los dominados, manteniendo a la sociedad en una condición de corrupción y servidumbre. Sin embargo, los republicanos obreros sabían que no podían simplemente oponer, a la manera clásica, la virtud al interés propio. Reconocían que la vida política tenía que basarse en un sentido «realista» de la motivación individual. Como respuesta a este desafío los Caballeros y sus predecesores sintieron la necesidad de desarrollar una manera de pensar sobre la virtud como algo que no fuese ni totalmente contrapuesto al interés propio ni tampoco reducirse a este.

A partir de esta demanda práctica emergió una forma nueva de pensar la virtud. Los republicanos obreros comenzaron su razonamiento desde las

circunstancias claramente no ideales de su propia sociedad industrial, en vez de hacerlo desde el punto de vista de una república ideal. Su análisis de esas condiciones sociales los llevó al punto de conexión entre el interés y la virtud: los intereses particulares de los trabajadores dependientes en esa sociedad eran potencialmente idénticos con el interés general en la libertad republicana universal. Pero sabían también que existían varios obstáculos importantes de cara a que los trabajadores actuasen en base a ese interés compartido, razón por la que esa acción no surgiría espontáneamente, a pesar incluso de que se partiese de una base «realista» para pensar la acción colectiva. En consecuencia, llegaron a ver la virtud como el conjunto de hábitos de solidaridad necesarios para actuar colectivamente de maneras que tuvieran un impacto. Trataron además de encontrar las formas institucionales y los procesos educativos a través de los que cada individuo podría adquirir esos hábitos. Identificaron en general la política de la virtud con las prácticas de la autoorganización y el autodidactismo mediante el que los trabajadores actuaban colectivamente para transformar la sociedad.

Para poder comprender qué elementos son nuevos y relevantes en esta forma de pensar debemos recordar primero algunas de las características del debate académico sobre la virtud cívica. A pesar de que los epígrafes siguientes son solo un esquema breve de temas fundamentales, será suficiente para nuestros objetivos. Veremos que existen tres asunciones principales que estructuran el debate académico actual: 1) que la virtud cívica tiene ante todo que ver con preservar las instituciones libres; 2) que inculcar la virtud implica principalmente la socialización coactiva por parte del Estado y 3) que existe una dialéctica inevitable entre la virtud y el comercio. Como tendremos ocasión de ver en la segunda parte de este capítulo, el enfoque republicano obrero sobre la virtud cívica desafía cada una de estas asunciones y nos ofrece una manera diferente de pensar el papel de la virtud cívica en la sociedad moderna.

La virtud cívica en la teoría y en la historia

En la filosofía política el concepto de virtud cívica posiblemente sea incluso más controvertido que el de libertad republicana. Esto se debe a que la política de la virtud se ha asociado generalmente con la socialización coercitiva en unas tradiciones e instituciones compartidas. Se ha entendido que una coerción como esa entra en contradicción con el individualismo moderno y la actividad comercial. Estas preocupaciones sobre la virtud cívica se descomponen en tres elementos interrelacionados: 1) la política de la virtud es esencialmente conservadora; 2) es también, de alguna manera, necesariamente coactiva; y 3) la virtud cívica no es compatible con el comercio moderno.

El primer y el segundo problema: la socialización coactiva y la preservación de las sociedades libres

Habitualmente se entiende la virtud cívica como las «cualidades del carácter que equipan a los ciudadanos para compartir el autogobierno», de las cuales la más importante es «la disposición a priorizar el bien común por encima de nuestros intereses privados».[678] La función primordial de la virtud cívica consiste en preservar las instituciones libres frente a su derrota o su declive. Según esta idea republicana, «deben existir con antelación algunos lazos entre el individuo y la comunidad porque de otra manera los "ciudadanos" solo participarán en la cosa pública por razones instrumentales, razones que tienen que ver con el propio yo privado y no con el yo público».[679] La comunidad debe tener una identidad preexistente a la que está ligado el ciudadano y que sostiene el Estado. Una vinculación puramente instrumental con el Estado, como la que promueven las sociedades liberales y comerciales, es una base inadecuada para su preservación.[680] Las instituciones no funcionarán correctamente si los ciudadanos no las defienden por su valor intrínseco y, por tanto, la función de la virtud cívica es sostenerlas. En consecuencia, dicen los republicanos,

los Estados liberales que intentan mantenerse neutrales están laminando su propia estabilidad.

Que la virtud cívica trate principalmente sobre la preservación de las instituciones del Estado conduce al segundo pensamiento sobre la coerción. En la medida en que el espíritu cívico siempre es susceptible de corromperse, los republicanos tienden a creer que el Estado debe inculcar y mantener coactivamente las disposiciones virtuosas en sus ciudadanos. Como señala Quentin Skinner, «para los escritores republicanos [...] la cuestión más profunda del arte de gobernar» siempre ha sido «¿cómo se puede persuadir a unos ciudadanos naturalmente interesados en sí mismos para que actúen virtuosamente?».[681] Los autores republicanos han puesto «sus esperanzas en los poderes coercitivos del Estado» que pueden «obligarnos a salir de nuestros patrones habituales de comportamiento autointeresado» y obligarnos «a cumplir con toda la gama de deberes cívicos».[682] La libertad requiere de instituciones libres, pero las instituciones libres exigen ciudadanos virtuosos; la virtud cívica es el resultado de la política estatal coactiva. En su empática valoración del republicanismo moderno, Adrian Oldfield resume sucintamente esta posición en su versión más dura:

> El carácter moral adecuado para una ciudadanía genuina no aparece por generación espontánea; tiene que ser inculcado autoritariamente. Eso implica que deben manipularse las mentes.[683]

Puede que otros autores de la tradición republicana empleen un lenguaje más suave pero en el fondo comparten la idea básica. Los republicanos normalmente insisten en que existen valores y actitudes «para que el Estado los fomente» y no solo «restricciones sobre cómo el Estado perseguirá otros objetivos».[684] El Estado no puede sencillamente ser neutral en relación a los objetivos y cualidades de sus ciudadanos.[685] La inculcación de la virtud consiste en la socialización coactiva en las prácticas y tradiciones de

una comunidad determinada y en el desarrollo de un interés activo en el bien de esa comunidad.

No sorprende que algunos académicos asocien esa política de la virtud con la represión o al menos con una mirada profundamente conservadora sobre la política. El foco sobre la «civilidad»,[686] la «concordia»,[687] la «educación cívica»,[688] las tradiciones compartidas y la cohesión nacional[689] tienen pinta de ser una teoría política cuyo objetivo no es una vida política robusta y autocrítica, sino la preservación activa de las instituciones ya existentes y la celebración de las hazañas del pasado.[690] Por ejemplo, Benjamin Rush, un importante personaje de la antigua política estadounidense, dijo una vez: «Creo que es posible convertir a muchos hombres en máquinas republicanas». Esa «conversión» requería reconocer que «todo hombre en una república no es sino una propiedad pública. Su tiempo y sus talentos, su juventud, su virilidad, su vejez y, más aún, su vida, todo ello pertenece a su país».[691] Refiriéndose a los comentarios de Rush, el politólogo Don Herzog llega a la conclusión de que «la tradición republicana tiene un elemento de hostilidad hacia el propio individualismo si los ciudadanos virtuosos son inquietantemente parecidos a robots».[692] Críticos como Herzog respaldan esas preocupaciones al señalar las propuestas reales inspiradas por esta tradición, ya que todas parecen implicar un recorte de los derechos individuales y la imposición forzosa de deberes: un reclutamiento nacional o servicio público, el registro de voto obligatorio, una educación cívica uniforme, regulaciones económicas de largo alcance y la reorganización de la vida urbana, incluso el apoyo del Estado a la religión.[693]

Peor aún, si el republicanismo convierte a sus ciudadanos en máquinas, está condenado a ser incluso más injusto aún con aquellos a los que ni siquiera se les reconoce la capacidad para ser virtuosos. Esta es la razón por la que, históricamente hablando, las comunidades republicanas han tendido tanto a la exclusión interna de las poblaciones sometidas como a la

dominación y colonización externa de los «pueblos inferiores».[694] El historiador David Roediger argumentó una vez que era este tipo de pensamiento el que llevó a los trabajadores blancos del siglo XIX a entender su derecho al trabajo libre como un privilegio racial: «No fue difícil llegar a considerar que la opresión negra era el resultado del "servilismo" más que del esclavismo. El orgullo blanco revolucionario podía abrir así la puerta al racismo republicano».[695] El ideal nominalmente universal del trabajo libre se encalla en el particularismo de una teoría de la virtud que defiende que solo unos pocos están preparados para la libertad.

Los republicanos contestarán que sus críticos liberales no tienen una teoría alternativa que responda al problema de cómo mantener el apoyo a sus regímenes. Sus regímenes liberales degenerarán justamente en el despotismo que temen.[696] Pero aquí no tenemos necesidad de continuar con el debate. Los contornos de la discusión están lo suficientemente claros. Ya sea como una determinada concepción de la historia o como una cuestión de teoría política, los republicanos y sus críticos tienden a compartir las dos asunciones de que la virtud cívica tiene ante todo una función conservadora y que se inculca mediante la socialización coactiva por parte del Estado. Los académicos difieren en si esto es algo bueno o malo y en qué conclusiones podemos extraer de la historia.

El tercer problema: la dialéctica de la virtud y el comercio

Los republicanos obreros han tenido un papel menor en los debates académicos en torno a las dos primeras cuestiones pero han atraído mayor atención en lo que respecta al tercero: la relación entre la virtud y el comercio. J. G. A. Pocock estableció los términos del debate historiográfico con su famosa afirmación de que «la dialéctica de la virtud y el comercio era una disputa con la modernidad».[697] Para los antiguos solo podía cultivarse la virtud cuando se estaba en condiciones de tener propiedades sobre la tierra, posesión de armas y una movilización militar casi

permanente. Lo que hacía posible una personalidad estable era una economía basada ante todo en la agricultura y en la propiedad de la tierra heredada, una personalidad «que afirma su ser y su virtud mediante la acción política».[698] El comercio y las finanzas modernas introdujeron formas fluidas de propiedad, redirigiendo la energía hacia la creación de beneficios y las relaciones sociales basadas en acuerdos temporales (y no en lazos sociales duraderos). La opinión —más que el pensamiento independiente— fundamentaba el juicio, generando un «caos de apetitos, que produce dependencia y pérdida de autonomía personal y que crece con fuerza en un mundo de cambios rápidos e irracionales».[699] En el periodo moderno la sustitución de una política de la virtud por «un sentido más moderno y más realista del comportamiento político» basado en el libre juego de intereses «marcó un final para la concepción clásica de la política».[700] En esta narrativa la única cuestión académica relevante que queda es cuándo el comercio moderno superó a la virtud clásica.[701] Los investigadores liberales cuentan una historia similar pero en un tono menos nostálgico. Han reconstruido «los argumentos políticos en favor del capitalismo antes de que este triunfase»,[702] una «política no del deber, sino de la felicidad, no de la frugalidad, sino de la opulencia»,[703] y una defensa de la tolerancia humanitaria frente a la «ferocidad de los antiguos».[704] Pero al margen del valor que se le dé al relato del declive, es fundamentalmente un relato de confrontación de épocas entre la virtud y el interés, la gloria y la paz.

Michael Sandel ha argumentado que los republicanos obreros encajan en esta narrativa y existen evidencias que apoyan su punto de vista. Por ejemplo, podemos encontrar a Terence Powderly argumentando que una legislación sobre el máximo de la jornada laboral es necesaria porque

> defendemos que, para una administración sabia de la justicia, son necesarias la inteligencia y la virtud en el poder soberano y que, en la medida en que nuestras instituciones están fundadas en la teoría de la soberanía popular, de cara a la preservación y perpetuidad de estas, es deber

> imperativo del Congreso crear esas regulaciones sabias y justas que posibilitarán todos los medios para adquirir el conocimiento necesario para el ejercicio inteligente de los privilegios y deberes que conlleva pertenecer al poder soberano.[705]

Powderly y otros[706] decían que sin tiempo de ocio para estudiar la política los trabajadores posiblemente no pudieran adquirir esa «inteligencia y virtud», por no hablar del ejercicio virtuoso de sus capacidades. Sandel interpreta afirmaciones como esta como una prueba de que los republicanos obreros desarrollaron una «economía política de la ciudadanía».[707] Según su visión, el apoyo republicano obrero a la legislación de las ocho horas y otras medidas similares trataba de crear las oportunidades económicas para que los trabajadores pudieran convertirse en ciudadanos competentes que fueran capaces de comprometerse con la vida política y no solo con su trabajo.

En esta interpretación el «último gran acto del Renacimiento»[708] no fue la creación de la Constitución norteamericana, con su idea de la motivación política basada en el interés, sino más bien la derrota de los Caballeros del Trabajo. Fueron ellos los últimos en hacer campaña en favor de las virtudes clásicas frente a la marea de triunfalismo liberal-capitalista.[709] Bajo su estela, un conjunto totalmente diferente de virtudes, centradas en el trabajo y la ganancia, reemplazaron a la virtud clásica. Como resumió una vez Judith Shklar, que simpatiza mucho más con este cambio histórico, una «concepción de la independencia económica, de la "ganancia" autointeresada, ocupó el lugar de una noción obsoleta de virtud pública como la base ética de la ciudadanía democrática [...], solo somos ciudadanos en la medida en que ganamos algo».[710]

Pese a que esta interpretación tiene la capacidad de presentar algunas evidencias en su favor adolece de claras dificultades, empezando por el hecho de que, como tuvimos ocasión de ver en el capítulo previo, los republicanos obreros no ponían objeciones a la producción y acumulación de riqueza. Celebraban el ocio y el consumo no solo por sus usos políticos

sino por su valor intrínseco, como oportunidades para el cultivo de sí. Y mientras creían que una ciudadanía activa y virtuosa era necesaria para mantener controlados a los representantes, no colocaban en primer lugar la vida pública ni veían el mundo del trabajo y el consumo como meras necesidades básicas sino como un lugar para la experiencia de la propia libertad. Es más, no apoyaron de forma neutral la «participación» política como un bien en sí mismo en la forma en que republicanos cívicos como Sandel lo han hecho. Los republicanos obreros solo daban su apoyo a determinados tipos de compromiso político: aquellos que tenían un valor instrumental para su proyecto de reforma.

Quizás, entonces, si se tiene en cuenta su mirada favorable hacia el consumo y el ocio, los republicanos obreros sean lo contrario de lo que creen investigadores como Pocock o Sandel. ¿Quizás estaban empleando un lenguaje heredado para reafirmar los valores de la vida burguesa? Si el republicanismo obrero no se veía motivado tanto por las preocupaciones clásicas sobre el lujo, sino por la búsqueda de la respetabilidad propia de la clase media, todo esto encajaría mejor en un paradigma académico diferente para entender la relación entre virtud y comercio. Según la visión de «los orígenes del liberalismo», la virtud y el comercio no se enfrentaron históricamente a muerte, más bien el lenguaje republicano fue la «crisálida» en la que las prácticas y las ideas liberales vieron la luz. Como señalan dos investigadores: «El liberalismo que conocemos nació del espíritu del republicanismo, de los intentos de adaptar el republicanismo a las revoluciones políticas, económicas y sociales del siglo XVIII y de las primeras décadas del siglo XIX».[711] Ya vimos una versión de este argumento en el Capítulo 2 con el nacimiento de una defensa republicana *laissez-faire* de la libertad de contrato, pero la interpretación se puede aplicar también al desarrollo del concepto de virtud. Los investigadores dicen que pensadores como Adam Ferguson y Adam Smith utilizaban un lenguaje republicano, pero lo hacían con el objetivo de dar un nuevo valor a

—y de expresar una preocupación por— la competición de mercado y las virtudes que esta requiere.[712] El mercado —más que la polis— se convirtió en el lugar de la agónica lucha y, por tanto, de la realización de las virtudes. Los académicos han reunido numerosos ejemplos que cimientan este paradigma interpretativo sobre «los orígenes del liberalismo».[713] Por ejemplo, el historiador del pensamiento político Isaac Kramnick señala cómo en los siglos XVII y XVIII en Inglaterra «la clase media se envolvió en una nueva idea de virtud» según la cual «el hombre político corrupto» se oponía «al hombre económico virtuoso y productivo».[714] Tal y como mostró Joyce Appleby, esas ideas se extendieron durante la transformación capitalista de los primeros Estados Unidos.[715] Pero ¿es válida esta interpretación para comprender el republicanismo obrero?

Es innegable que los republicanos obreros hablaban un idioma que se mezclaba con los proyectos de reforma moral de clase media de finales del siglo XIX. Ira Steward defendía que «no se han cultivado los hábitos de pensamiento y observación»[716] porque «el obrero o el trabajador manual empleado por una corporación durante catorce horas al día»[717] no tiene oportunidad para ello. Cuando Steward identificaba los específicos «hábitos de pensamiento y observación» negados al trabajador, no se centraba, como haría un republicano clásico, exclusiva o principalmente en las virtudes de la vida pública:

> Su trabajo comienza a las cuatro y media de la mañana y no termina hasta las siete y media de la tarde. ¿Cuántos periódicos o libros puede leer así? ¿Qué tiempo tiene para visitar o recibir visitas? ¿O para bañarse? ¿O para escribir correspondencia? ¿O para caminar con su familia? [718]

Bañarse, cultivar flores y caminar con la familia no son exactamente los actos heroicos de devoción altruista por mor del bien común. Se trata más bien de requisitos mínimos de respetabilidad social, los hábitos y costumbres de uno que desea escapar a lo que Adam Smith llamó la temible invisibilidad de la pobreza.[719] Esas son las virtudes necesarias para tener

una apariencia pública decente, no una excelente. Steward pareciera ser aquí uno de esos ansiosos aspirantes a clase media de los que habla Kramnick, preocupado tanto por la corrupción por arriba como por la corrupción por abajo, que celebra las virtudes privadas de una prudente moderación y autocontrol. Steward se burlaba de forma moralista de la manera en la que los trabajadores se entregaban «con frecuencia a los entretenimientos más degradantes» y pensaba que un gran beneficio de reducir la jornada laboral era que «proporciona tiempo y oportunidades para que los andrajosos —el populacho—, los ignorantes y los maleducados se avergüencen de sí mismos y de su posición en la sociedad».[720] El punto puede llevarse incluso más lejos, porque otros republicanos obreros, de entre los cuales el más famoso sería el propio Powderly, parecían estar decididamente obsesionados con la abstinencia,[721] es decir, con el argumento de que el alcohol destruía la armonía familiar y el carácter personal. ¿Qué otro signo más claro puede haber de que los Caballeros estaban desplegando el lenguaje de la virtud al servicio de la moralidad burguesa?

Algunos historiadores han interpretado ciertamente el republicanismo obrero desde este punto de vista.[722] Lawrence Glickman sostiene que, a finales del siglo XIX, un tipo de argumento republicano y «productivista» a favor de las ocho horas y del disfrute pleno de los frutos del trabajo propio se acabó convirtiendo en una demanda liberal y «consumista» para disponer de mayor tiempo de ocio privado y para adquirir los ingresos necesarios que permitiesen disfrutar de ese tiempo.[723] Los reformadores buscaban ante todo cultivar esas virtudes asociadas con el uso apropiado del tiempo de ocio.[724] Los herederos de Steward y Sylvis —como el último George McNeill, George Gunton e incluso Samuel Gompers— cambiaron gradualmente la crítica republicana del trabajo asalariado para acomodarse a ese auge de los valores mesocráticos. Arrumbaron la idea de intentar controlar el propio lugar de trabajo y, en vez de ello, convirtieron sus ideas

sobre la base económica de la ciudadanía activa en un argumento a favor de la comodidad material, redefiniendo para ello la virtud como las cualidades necesarias para consumir (y no ya actuar) de forma apropiada. Este grupo situó la respetabilidad de clase media, con su consabido desdén hacia los que no eran capaces de salir por sí mismos de la pobreza, como el principal objetivo de las clases trabajadoras.[725] Las virtudes claves para el ciudadano se convirtieron en, por un lado, el trabajo duro y la disciplina y, por el otro, la abstinencia, la modestia, el cuidado de la vida familiar, la lealtad al propio sindicato y el compromiso con la nación.[726]

Encontramos aquí un ejemplo clásico del argumento sobre «los orígenes del liberalismo», según el cual una concepción republicana de la virtud media gradualmente el desarrollo de lo que acaba siendo un conjunto de valores liberales. La inclinación hacia la vida privada y hacia la satisfacción de las necesidades subjetivamente determinadas desbanca al énfasis en la participación y en el bien común.

Los republicanos obreros, aunque reclamasen muchas de estas cosas, no fueron ni el último acto del Renacimiento ni la primera actuación de la sociedad de consumo. Respecto a lo primero, mientras que es cierto que utilizaron el lenguaje de la virtud cívica, lo es también que no lo usaban para reafirmar la superioridad de una vida dedicada a la política. Respecto a lo segundo, las ideas republicanas sobre la virtud no consistieron simplemente en la señal bajo la que intentar convertir a los obreros en respetables miembros de la sociedad burguesa. Quisieron, más bien, desarrollar y ejercer una serie de virtudes que no encajan con la lógica de mercado existente.

Más allá de la nostalgia y de la asimilación: convertir en realidad la república cooperativista

El problema que tienen las estrategias interpretativas anteriores es su fallo a la hora de conectar la virtud con el concepto relacionado de solidaridad y el

papel que juega en la república cooperativista. Si queremos entender lo que pensaban los republicanos obreros sobre el concepto de virtud, primero tenemos que comprender el problema que estaban tratando de resolver. Hemos visto ya cómo los republicanos obreros no aceptaban la gama de oportunidades que la sociedad comercial ponía a su disposición. No aceptaban los términos de esa sociedad, como sostiene la tesis de «los orígenes del liberalismo», ni tampoco buscaban acomodarse a ella. Querían transformarla, reemplazar su lógica social y económica por una nueva. Pero no se trataba de un proyecto nostálgico de volver a las virtudes de la ciudad-Estado clásica; era más bien un proyecto de transformación social y política que tenía la mirada puesta en el futuro: en conquistar «la libertad que está por llegar». Sin embargo, crear una república cooperativista era una tarea extraordinariamente compleja porque requería superar las formas de dominación social, la coerción directa del Estado y la cultura política arraigada que se oponían a su proyecto. Esas fueron las circunstancias no ideales que delimitaron su pensamiento.

En respuesta a ese desafío desarrollaron una «teoría política de las clases dependientes». Esta teoría le daba la vuelta al pensamiento republicano anterior al defender que la clase que tenía más probabilidad de actuar virtuosamente no era la clase ya existente de propietarios sino la de los trabajadores dependientes que no habían conquistado todavía su libertad. El gran reto para este giro hacia las clases dependientes fue que los republicanos obreros hicieron frente hicieron frente tanto a la represión externa como a las divisiones internas entre los miembros de esa clase. En el siguiente pasaje, por ejemplo, se ve a Ira Steward inquietándose con la forma en la que las clases trabajadoras se debilitaban a sí mismas:

> Pensadlo, vosotros obreros manuales, a los que os afecta la distinción social entre los obreros incultos y vosotros mismos; el día de las elecciones el capitalista y el vulgar obrero se unen y os derrotan por mayoría, y el resto del año vosotros y el astuto capitalista os unís y mantenéis subordinado y alejado al obrero «mugriento y ordinario».[727]

El único grupo que podía emplear su poder colectivo para crear una república cooperativista parecía incapaz de actuar como grupo. Este problema forzó a los republicanos obreros a desarrollar una manera de pensar sobre la virtud como forma de solidaridad que los trabajadores se inculcaban a sí mismos, a través de su propia autoorganización y educación y no ya mediante el aparato coercitivo de la ley. A pesar de que eso implicase una crítica del «egoísmo» y un minucioso intento de esculpir las pasiones e ideas de los trabajadores, los republicanos obreros nunca vieron el proyecto de inculcar la virtud como algo que entrase en conflicto con el autointerés del trabajador (especialmente, del fundamental interés que tenía este en conquistar la independencia económica). Más bien al contrario, la virtud se concebía como hábitos de solidaridad, donde «solidaridad» quería decir una disposición a actuar colectivamente con la idea de que la mejor manera que tenía un individuo para luchar por sus intereses era de forma cooperativa con otros individuos, esto es, en la acción política y social concertada y no en la competición. Como veremos en lo que sigue, esa forma de pensar la virtud trasciende los tres supuestos académicos que hemos mencionado hasta ahora. Los republicanos obreros buscaron transformar y no preservar las instituciones, buscaron cultivar la virtud en sí mismos y no que esta fuera inculcada coactivamente y no creyeron que existiera un conflicto fundamental entre los intereses económicos de cada trabajador y la acción virtuosa.

Virtud y solidaridad

Podemos comenzar con la «teoría política de las clases dependientes». Si empezamos por aquí podremos comprender por qué los republicanos obreros entendieron la virtud no como un asunto de individuos que participan de forma separada y virtuosa en la esfera pública, sino como una forma de acción solidaria llevada a cabo por los miembros de una clase determinada.

«Las causas que arruinan las repúblicas»: la teoría política de las clases dependientes

La teoría política de las clases dependientes es una idea que podemos rastrear hasta los primeros días de la república norteamericana. William Manning debía hablar en nombre de muchos deudores, granjeros y «obreros manuales» descontentos de finales del siglo XVIII cuando decía que «las causas que arruinan las repúblicas [...] siempre emergen de las disposiciones incontroladas, y de las asociaciones de los pocos, y de la ignorancia de los Muchos».[728] En la medida en que los «pocos» adinerados vivían a costa de la dependencia de los «muchos» trabajadores, decía Manning, «les interesa mantener escaso el dinero y el precio del trabajo y del producto tan bajos como sea posible».[729] Una política así «siempre pone en peligro a los muchos y les obliga a entrar en una condición de dependencia de los favores y de la ayuda que otorgan los pocos de miles de maneras».[730] Por decirlo en otras palabras: esta dependencia económica hacía que «los muchos» quedaran sometidos al poder arbitrario de los ociosos «pocos»: «Las ventajas que reciben los pocos de la escasez del dinero [...] [son] que colocan a los Muchos en situación de desesperación y necesidad, y les obligan a acudir a ellos para la justicia, la misericordia y la indulgencia».[731] Desde este punto de vista los pocos que mandaban compartían un interés crucial en mantener a los muchos en una situación de dependencia económica respecto a ellos.

Según Manning la condición económica tenía un efecto sobre los sentimientos. En la medida en que los pocos disfrutaban del raro lujo de «librarse y descansar del trabajo» desarrollan «un sentido de superioridad» y «miran por encima del hombro y con condescendencia a los que trabajan».[732] En su opinión el interés compartido en la dependencia desigual producía unas disposiciones generales hostiles al republicanismo.[733] Los pocos

> no pueden soportar ser colocados al mismo nivel que sus prójimos, o someterse a las decisiones del legislativo, donde la Cochina Multitud (como la llaman) está representada de forma justa, [...] y están siempre añorando y luchando por la Monarquía o la Aristocracia donde el pueblo no tenga nada que decir en los asuntos de gobierno.[734]

Este análisis social llevó a Manning a creer que los pocos ociosos no tenían interés ni en la igualdad política ni en la virtud para derrotar al autointerés. Por otra parte,

> el Obrero es consciente de que es el Trabajo lo que le mantiene alejado del abismo, y que cuanto más tiempo viva sin Trabajo [...] mucho más duro debe trabajar o menos vivirá, esto provoca que el Obrero vigile a los demás con celosa mirada y hace que a menudo tenga razones para quejarse de las imposiciones.[735]

El interés inmediato que tiene el obrero en no ser explotado, o en no trabajar más de lo que necesita, le hacía estar preocupado por las condiciones que tendían a crear la dependencia. Todos los trabajadores dependientes tenían, por tanto, un interés en universalizar la independencia. El interés inmediato en evitar la dominación de los pocos proporcionaba al obrero medio un interés superior en alcanzar la igualdad económica. Sin embargo, el principal límite con el que se topaba la mayoría trabajadora era su propia ignorancia, razón por la que Manning proponía la creación de una «asociación de obreros»[736] con su propia prensa.[737] Esa prensa educaría a los trabajadores y daría publicidad a las acciones de los oficiales mientras que la asociación sería una manera de organizar la presión sobre las instituciones republicanas.

Por más que fuese un desconocido en su propio tiempo, Manning de hecho había trazado las líneas básicas de una teoría política de las clases dependientes. Esta teoría reaparecería y ganaría popularidad en las décadas que estaban por venir.[738] Varios republicanos obreros argumentarían que, mientras que los pocos que mandaban tenían un interés en la dominación, la clase de trabajadores dependientes tenían un interés compartido en la independencia económica.[739] Ahora que se entendía que las instituciones

republicanas requerían que la independencia económica llegase a todo el mundo y no solo a unos pocos, este interés de clase de los trabajadores también era un interés común para todos los republicanos comprometidos. La coincidencia de sus intereses de clase a largo plazo con los intereses generales de una república convertía a los trabajadores en los agentes potenciales de la transformación republicana. Pero ciertas características del presente, como la ignorancia, seguían obstaculizando el camino de cara a desarrollar las virtudes importantes para la acción.

En torno a 1820 puede verse cómo esta idea general gana profundidad. Langdon Byllesby y Thomas Skidmore, por ejemplo, fueron particularmente mordaces en su crítica de las apelaciones filantrópicas que se hacían a los ricos para que redistribuyeran la propiedad. Byllesby lamenta que los pensadores precedentes «se dirigieran» a unos miembros «de la sociedad cuyos caprichos y deseos eran hostiles a sus planes, o a aquellos que no tenían sentimientos personales en estos».[740] Byllesby continuaba con la cita que abrió este capítulo: «La historia no proporciona ni un solo ejemplo en el que el ostentador del poder renunciara voluntariamente a sus prerrogativas, o en el que el opresor abandonara sus privilegios en beneficio de los oprimidos».[741] Por tanto, cuando dice que «el objetivo de las siguientes páginas» es «despertar una oleada de reflexiones populares y una corriente de discusión social»,[742] no está haciendo una apelación general y «cívica» a la esfera pública, sino que se está dirigiendo a esa fracción de los ciudadanos que tienen un interés identificable en las instituciones republicanas: «La siguiente cuestión está planeada para servir más en particular a aquellos cuyo trabajo es el origen de una riqueza de la que no disfrutan».[743] Aunque una asociación de obreros y una prensa obrera[744] no serán sino un guiño a Manning, en la época de Byllesby los partidos de trabajadores y su prensa obrera ya habían hecho sentir su presencia. Las más destacadas entre estas primeras revistas eran la *Mechanics' Free Press* (Filadelfia) y el *Working Man's Advocate*

(Nueva York). Cuando figuras como Heighton defendían la formación de «una UNIDAD DE ACCIÓN entre el pueblo trabajador» sobre la idea de que «están empezando a descubrir que CUALQUIER ayuda SOLO puede provenir DE SÍ MISMOS»,[745] no estaban sino reafirmando la conexión entre el interés de clase y la virtud.

Para 1865, cuando William Sylvis proclamaba: «*No es lo que se hace para el pueblo, sino lo que el pueblo hace para sí mismo, lo que actúa sobre su carácter y su condición*»,[746] estas ideas se habían convertido ya en un rasgo permanente del pensamiento republicano. La cita en cursivas provenía originalmente de un tratado republicano de 1840 que celebraba la afirmación del «control popular sobre las acciones de los monarcas»[747] e identificaba esa afirmación como si fuese, en sí misma, un proceso de autoeducación. Sylvis había incorporado ahora esta frase «política» y republicana en un argumento a favor de las capacidades políticas de los obreros:

> ¿Existe acaso alguna razón por la que no debiéramos ocupar una posición social igual que la del resto? El trabajo es el fundamento de toda la estructura política, social y comercial. El trabajo es el creador de toda la riqueza; es el trabajo el que insufla la existencia comercial en las fosas nasales de la materia inerte. Y aun así la aristocracia —esa gente empeñada en que tiene un derecho divino a controlar el mundo— nos dice que solo valemos para ser «talladores de madera y extractores de agua» y que, por tanto, debemos ser mantenidos bajo un constante sometimiento.[748]

Ira Steward, coetáneo de Sylvis, utilizaba un lenguaje con ecos parecidos: «Los Ricos no tienen interés en contrastar su situación con la de los pobres, por eso existe la extrema pobreza de las masas, porque hace posible las comodidades y el ocio de los Ricos».[749] En 1885 el autor anónimo de «Capítulos sobre el Trabajo» en el *Journal of United Labor* expresaba la misma idea: «Los trabajadores no pueden esperar nada bueno de los Gobiernos, ni de los políticos ni de los hombres de Estado. Deben tomar los asuntos en sus propias manos y emanciparse ellos mismos».[750]

La teoría política de las clases dependientes, sin lugar a dudas, era algo diferente de un gesto retórico realizado por hombres que buscaban motivar a la acción a su audiencia. Interpelaba a la vez al poder y al resentimiento de los trabajadores. Pero además conseguía fusionar de forma novedosa el análisis social de los intereses con la teoría política de la virtud. Por un lado, la teoría aceptaba que el autointerés era una motivación inevitable en la vida política. Uno no podía sencillamente basar su propia teoría política en la esperanza de que la gente anularía radicalmente sus intereses privados en nombre de un compromiso virtuoso con el bien común. Por otro lado, sin embargo, los republicanos obreros argumentaron que el análisis «realista» de los intereses daba razones para creer que podría existir una conexión entre los intereses parciales y los intereses generales. Interés y virtud no se veían, por tanto, como contradictorios, al menos en principio. No obstante, el desafío quedaba planteado porque el interés a largo plazo de cada persona en conseguir la independencia económica no se podía realizar a menos que cada uno reconociese que ese autointerés era inalcanzable mediante los meros esfuerzos individuales. Como señaló Terence Powderly: «No puede mejorarse *de forma permanente* la condición de una parte de nuestra clase a menos que lo hagan al mismo tiempo todas las demás de forma conjunta». [751] Pero ese hecho no era siempre algo inmediatamente evidente para todo el mundo. Aquí el gran problema era de acción práctica y no solo de comprensión racional; de orientaciones subjetivas y no solo de posición social objetiva. Una posición de trabajador en la estructura social no garantizaba por sí misma que el obrero actuase «virtuosamente», solo daba razones para creer que lo haría. Y aquí es donde las virtudes específicamente políticas cobraban una importancia esencial, incluyendo en ellas el tener los deseos, el conocimiento y la competencia necesarios para comprometerse y avanzar en los objetivos compartidos de una organización. Después de todo, si el análisis social era correcto, ¿por qué los trabajadores no habían llevado a cabo ya lo que estaba en su interés hacer? Resultaba

que las disposiciones subjetivas virtuosas no emergían espontáneamente del interior del sistema de trabajo asalariado. Tenían que ser cultivadas.

«Ver es desear… y desear es luchar»: necesidad y descontento

Al igual que los pensadores clásicos que les precedieron, los republicanos obreros pensaron que el cultivo de la virtud empezaba con el troquelamiento del hábito y del deseo.[752] Sin embargo, en la visión clásica el cultivo de la virtud trataba de eliminar el egoísmo que corrompe y el faccionalismo disruptivo de tal manera que quedara asegurada la estabilidad de la república. Los republicanos obreros le dieron la vuelta a esta idea al defender que el principal propósito de troquelar los deseos era *producir* un descontento «faccioso». Eso tenía en mente, por ejemplo, Ira Steward cuando decía: «Son pocos [...] los que insisten ahora en mayores pagas, pero están confrontados con ese gran conjunto de obreros que no lo reclaman, y que nunca lo harán, hasta que, en términos de John Stuart Mill, "se forje un cambio en sus ideas y exigencias"».[753] Para producir ese cambio en las «exigencias» Steward pensó que era necesario «hacer que un hombre sienta con la mayor intensidad posible la mezquindad de su posición o de su comportamiento».[754] Pese a que esto puede sonar a un reformador de clase media intentando avergonzar a los trabajadores pobres mediante programas personales de elevación moral, en realidad era mucho más radical que eso. En vez de esos programas, Steward seguía así: «Debe conseguirse que las masas estén descontentas con su situación proveyéndolas del ocio necesario para ir y observar la vestimenta, los modales, el entorno y la influencia de aquellos cuya riqueza les proporciona ocio».[755] McNeill, el protegido de Steward, lo puso de forma más sucinta: la clave es «sacar a esta clase de su embrutecido contento mediante una agitación para conseguir más salarios y menos horas de trabajo, es elevarlos a los pensamientos de cosas mejores al nivel de su humanidad y llevarlos a las demandas organizadas para ello».[756]

Para Steward y McNeill el fondo del asunto residía en que las desigualdades radicales de su tiempo se habían integrado en los deseos y el propio concepto de necesidad de los trabajadores. Largas jornadas laborales «desproveían [a los obreros] de cualquier ambición para reclamar otra cosa que no fuera satisfacer sus necesidades *corporales*».[757] Un Caballero del Trabajo de Detroit se quejaba:

> Una de las peores consecuencias de las jornadas de trabajo kilométricas es que a menudo el hombre, la mujer o el niño llegan al final de su día de trabajo en una condición de incapacidad física para llevar a cabo cualquier actividad que requiera pensar, por lo que no debería sorprendernos que busquen entretenimientos absurdos. Leerán novelas basura o irán a un teatro de variedades o irán a bailar, pero no harán otra cosa que entretenerse.[758]

No era razonable pedir a los explotados que reclamaran más cosas en la medida en que su condición no les permitía tener tiempo para disfrutarlas y, además, les habituaba a esa condición. Los trabajadores con un poco de ocio comenzarían a comparar su situación con la de otros y expresarían más abiertamente su deseo de disponer de mejores viviendas, vestimentas o comida. Y eso, por su parte, exigiría salarios más altos y jornadas más cortas para poder disfrutarlo. Por esa razón pensaron que «reducir las horas de trabajo tiene un impacto más directo en los hábitos y formas de pensar de la gente que cualquier otra medida propuesta hasta ahora».[759] En cuanto los trabajadores comenzaran a reclamar más, se encontrarían con la resistencia de la sociedad a satisfacer esas necesidades, lo cual generaría descontento.

Los republicanos obreros concibieron esos deseos de una forma más bien amplia, no solo como necesidades físicas, sino también culturales. En sus momentos más románticos llegaron incluso a pensar que los trabajadores se convertirían en los guardianes de la cultura y de la virtud *frente a* los vulgares capitalistas. Por ejemplo, en *Breaking the Chains*, la única novela escrita sobre los Caballeros cuyo autor era un Caballero, el autor hace que dos Caballeros asistan a una producción de *El rey Lear*.[760] Su extasiada

lectura —«Habían leído y releído la obra, la habían discutido y estudiado de tal manera que entendían cada palabra que se decía y conocían lo que significaba cada momento. [...] Caminaban hacia sus hogares, sin sentir la fatiga, sus almas sublimadas»— contrasta con el hastío y la superficialidad autoconsciente del maleducado empresario y del político corrupto, que se pasan la obra mirando lascivamente a otros miembros de la alta sociedad —«Sus almas están muertas para el arte, el tiempo debe matarse con conversaciones inanes»—.[761] La novela es en cierta manera tosca y didáctica, pero por esa misma razón es del mayor interés, porque nos permite asomarnos a las actitudes de los Caballeros sobre las necesidades y el cultivo de sí. Contemplamos aquí sus ideas sobre el ocio en su forma más idealizada: más tiempo de ocio se emplearía, o al menos podría ser empleado, en desarrollar y disfrutar unas preferencias nuevas y refinadas.

Los trabajadores, con un gusto por la libertad asociado a un mayor ocio, frenarían cada vez más su continuo sometimiento a los empleadores en el trabajo. Comenzarían a ver las ventajas de una vida en la que uno disfrutase de una completa independencia para controlar totalmente el propio tiempo. Llegarían a *necesitar* su libertad republicana completa y reclamarían un sistema cooperativo en el cual «¡el Obrero y el Capitalista sean uno!».[762] Posteriormente, saldrían a buscar nuevos placeres que reflejarían ese espíritu cooperativo:

> Los hombres se verán estimulados por motivos mayores; y estimulados no tanto por el deseo de agregaciones individuales, sino de agregaciones públicas, porque ellos y todos los demás se beneficiarán. La demanda de parques públicos en nuestras grandes ciudades, aunque fuera impulsada quizás en cierta medida por especuladores y contratistas, tiene un pie firmemente anclado en el impulso común de aumentar las oportunidades de conseguir posesiones públicas para el disfrute general.[763]

Cuestiones como la de los parques públicos eran por definición «agregaciones públicas». Solo podían producirse y consumirse como un bien común, como una cosa pública, y representaban por ello un tipo

diferente de deseo apropiado para una persona comprometida con los valores republicanos de la cooperación. Lo que comenzaba siendo una reclamación de salarios más altos y jornadas más cortas acabaría desarrollándose en la necesidad de disfrutar de los beneficios de la propia independencia.

En otras palabras, los republicanos obreros comenzaron por el reino ostensiblemente privado de la pasión y el deseo porque esperaban desnaturalizar la dependencia. Querían exponer la manera en la que las relaciones de dominación se interiorizaban como formas de entender las propias necesidades. El despertar del deseo alertaría al trabajador individual de los límites de su sociedad, generando así una reivindicación de cambio social. De nuevo, diferenciándose de sus predecesores que pensaban en términos más clásicos, los republicanos obreros buscaban aumentar la discordia más que la concordia: el trabajador virtuoso era aquel que estuviera descontento con su posición y su sometimiento. En la concisa fórmula de Steward: «Ver es desear [...], desear es luchar».[764]

«La gente está leyendo por sí misma»: el autodidactismo y la producción del conocimiento

Ahora bien, ¿cómo se podía dirigir este descontento hacia el objetivo adecuado? Aquí los republicanos obreros se movieron desde la emancipación del deseo a su educación. El sistema industrial no solo atrofiaba las necesidades sino que además producía ignorancia y prejuicios. Los condenados a largas jornadas no podían leer y tenían un acceso más bien escaso a la información, por lo que se creaba una «aristocracia del intelecto» propia de «los gobiernos monárquicos» y no de los republicanos. [765] Eso situaba a la economía existente en un conflicto con el cultivo de la virtud. Recuérdese la idea de Terence Powderly de que «la inteligencia y la virtud en el poder soberano son necesarias». En consecuencia Powderly percibía que «es deber imperativo del Congreso crear esas regulaciones

sabias y justas, que permitirán todos los medios para adquirir el conocimiento necesario para el ejercicio inteligente de los privilegios y deberes que conlleva pertenecer al poder soberano».[766] La regulación más importante entre todas ellas era «decretar que las ocho horas [...] deben constituir un día laboral».[767]

Es importante remarcar que la defensa de la ley de ocho horas no era sino el punto de partida para un argumento más amplio sobre el conocimiento y la educación. Tener tiempo para estudiar cuestiones políticas era una condición necesaria pero no suficiente para el desarrollo de las competencias de un ciudadano porque, *incluso con* tiempo libre, una educación apropiada era algo difícil de conseguir. Los líderes políticos mostraban solo un interés instrumental en la cuestión obrera y a menudo mantenían opiniones antirrepublicanas. Cuando se trataba del estudio de la economía política, los republicanos obreros desconfiaban de las fuentes existentes:

> La experiencia amarga del pasado ha demostrado que todas estas importantes cuestiones no se han convertido, ni nunca podrán convertirse, en un asunto exclusivo del Político, del Hombre de Estado o del Legislador. Sino que en cualquier lugar son, y siempre deben ser, por definición, los asuntos y la ciencia del pueblo.[768]

Los textos predominantes en derecho y economía política solo proporcionaban un baluarte intelectual para el sistema existente de «esclavitud asalariada». Además, la prensa normalmente trataba de forma injusta a las organizaciones del movimiento obrero y con frecuencia se la veía como una fuente de desinformación.[769] Un secretario jefe de los Caballeros, Robert Layton, advertía que él había estado «impresionado durante mucho tiempo por el hecho de que la persona que confía en los periódicos para informarse será la persona más engañada del universo», respaldando sus sospechas con las pruebas de que el *Pittsburg Daily Dispatch* no solo le había citado mal sino que se había inventado totalmente una entrevista.[770] Según Steward esto no era casualidad: «El capital, con

su rauda iniciativa, puede pagar para que se pregonen sus clichés favoritos ante el público ignorante, mientras que su control de la prensa diaria y de la maquinaria de los partidos deja al trabajador inteligente, de escasos medios, en una situación de mortificante minoría».[771] Esta fue una protesta común:

> Los capitalistas han conseguido millones con los que han monopolizado los medios de obtener noticias, que falsifican con espurios telegramas, y usan otros medios directos para influenciar la opinión pública. Han monopolizado los canales de noticias como sus colegas en el capitalismo habían ya monopolizado el crédito, el intercambio y la producción.[772]

En suma, incluso si los trabajadores tenían tiempo para conseguir la «inteligencia» o la educación necesaria para convertirse en ciudadanos soberanos, los recursos educativos disponibles eran extremadamente escasos. La «aristocracia del intelecto» de Sylvis se perpetuaba menos por una exclusión formal de la educación que por una continua desinformación y distorsión promovida por las fuentes existentes de conocimiento.

Si los republicanos obreros pudieran resumir esa falta general de educación en una sola expresión, esta sería que las formas dominantes de conocimiento fracasaban a la hora de proporcionar al trabajador un «verdadero sentido de su entorno».[773] Las formas existentes de conocimiento promovían la competición y la división en lugar de promover las virtudes de la solidaridad: separaban a los trabajadores por cualificación y por partido, por región y por credo. Steward creía que el insuficiente conocimiento de la economía política y del sistema político disponible a través de las fuentes educativas tradicionales implicaba que a «los trabajadores [...] hasta que sean educados en cuestiones de verdadera importancia [...] se les encontrará en cada jornada de votación acompañados de sus amos capitalistas, votando en contra de los programas destinados a emanciparlos».[774] Echando la vista atrás a los esfuerzos fallidos en las décadas de 1860 y 1870 para organizar a los trabajadores en un único partido nacional o sindicato, Powderly remarcaba:

> En esa época el interesado prejuicio estaba incrustado con fuerza en los trabajadores y exigía una educación, una que no habían recibido, que les permitiera ver filosóficamente la introducción de las medidas, medidas que un día pudieran llevarles a tomar acciones en contra del partido al que estaban ligados en ese momento.[775]

Si nadie iba a educar adecuadamente a los trabajadores, los trabajadores tendrían que hacerlo por sí mismos.

De aquí que los republicanos obreros en general, y los Caballeros del Trabajo en particular, realizaran una contribución esencial a la cultura republicana de carácter *práctico* y no solo teórico.

La idea tradicional de una «educación cívica» era que esta fuera proporcionada por el Estado, un pensamiento que se remonta hasta al menos los primeros jeffersonianos. Frente a esto, los republicanos obreros siguieron una estrategia de «autodidactismo». El rol esencial del Estado, en la medida en que este pudiera estar bajo control, consistía en fijar ciertos límites reguladores, como las leyes sobre la jornada laboral, y en proveer de alguna educación pública. Pero el contenido educativo era cosa de los ciudadanos-trabajadores que lo crearían a través de sus propias instituciones. La institución más importante y longeva era la prensa obrera independiente. Hemos visto cómo desde fecha tan temprana como la década de 1790 figuras como William Manning defendieron una revista de precio asequible, publicada por una «Sociedad de Obreros» para garantizar que «la Mayoría» fuera «provista con los medios de conocimiento» y que las maquinaciones de los Pocos fueran «detectadas y desbaratadas por sorpresa».[776] Los partidos obreros de las décadas de 1820 y 1830 crearon la primera prensa obrera y el periodismo obrero experimentó de nuevo otro crecimiento cualitativo después de la guerra de Secesión. Sin ir más lejos, para la década de 1880 los Caballeros del Trabajo no solo tenían su periódico oficial, *Journal of United Labor*, sino que numerosas asambleas locales publicaban su propia prensa (normalmente gestionada de forma cooperativa), como el *Knights of Labor* de Chicago o el *Labor Leaf* de

Detroit.[777] Algunos periódicos que orbitaban en posiciones similares, como el *John Swinton's Paper*, les daban también una cobertura favorable.

Esos periódicos obreros suministraban los conocimientos y la experiencia política que faltaban en las fuentes de información *mainstream*. Estaban compuestos por una mezcla de noticias, cultura literaria alternativa, consejos organizativos, correspondencia oficial y, quizás lo más importante, lecciones sobre economía política y cooperación. Por ejemplo, el *Journal* no solo publicaba regularmente series de artículos y selecciones sobre la «Cooperación» sino que además incluía extractos de pensadores cooperativistas famosos, como «Esbozos de Economía Política», «Capítulos sobre el Trabajo» e «Ideas Industriales».[778] Este último consistía en un tratamiento serio de cuestiones fundamentales, que partía de grandes pensadores como Ferdinand Lasalle o John Stuart Mill y que trataba también de conceptos claves como la teoría laboral del valor. El *Journal* coordinaba asimismo la adquisición de datos económicos relevantes para los obreros, operando *de facto* como una suerte de oficina de estadísticas laborales. Como señalaba Theodore Cuno, un Caballero de Nueva York y el primer estadístico oficial de los Caballeros del Trabajo:

> Debemos informarnos sobre la condición de las masas asalariadas para poder construir una opinión pública saludable sobre la cuestión del trabajo y la justicia que supone recibir una remuneración justa y completa. Sin hechos y cifras fiables no podemos seguir con nuestro objetivo de demostrar que a todo aquel que trabaja por un salario se le están robando cerca de dos tercios del valor de su trabajo. Dejad que todo estadístico vaya a trabajar seriamente. Estos deberían esforzarse en proporcionarme las cifras exactas en relación con dicha cuestión.[779]

Esos periódicos combinaban información básica y educación teórica de cara a «construir una opinión pública saludable» entre sus lectores.

La prensa obrera, además de proveer de información, servía también para estimular y desarrollar las capacidades políticas de los trabajadores. Y lo hacía vinculándolos de formas que la sociedad *mainstream* no hacía. Por ejemplo, los periódicos cumplían la función de ser foros de debate y

discusión pública mediante las cartas y las contribuciones publicadas por los lectores. Cada número del *Journal*, y lo mismo pasaba en muchas otras revistas locales de los Caballeros, incluía normalmente cuestiones y discursos de asambleas locales o de Caballeros individuales. Se publicaban peticiones de consejos y se respondían ahí. La educación general a la que aspiraban estas revistas, por tanto, no trataba solo de hechos y teorías, sino justamente del desarrollo de esas «capacidades para el autogobierno» que la sociedad no cultivaba, pero de las que dependería la república cooperativista. Como señalaba un Caballero: «El pueblo está leyendo por su propia cuenta; está leyendo revistas obreras».[780]

La prensa obrera era solo uno de los muchos experimentos en autoeducación. Sylvis, por ejemplo, decía: «Debemos erigir nuestros propios salones donde podamos establecer nuestras propias bibliotecas, salas de lectura y de conferencias, bajo el control y la dirección de nuestros propios hombres, y debemos también tener tiempo para usarlas».[781] Esas salas de lectura, ciclos de conferencias, grupos de estudio, asociaciones de debate y librerías con servicio de préstamo brotaron rápidamente en numerosas asambleas locales y de distrito.[782] Powderly apreciaba con orgullo «el establecimiento de teatros y salas de lecturas de trabajadores»[783] y pensaba que estas enseñarían a los «hombres trabajadores» que «tenían el mismo derecho que sus empleadores a estudiar las cuestiones sociales, económicas y políticas».[784] No disponemos de ningún estudio del contenido de esas salas de lectura, que variaron a nivel local, pero sabemos a través de la publicidad en la prensa y a través de otras fuentes que incluían trabajos sobre economía política, tratados cooperativistas, diarios obreros y literatura. Por ejemplo, un anuncio del *Journal of United Labor* sobre «cómo y dónde obtener conocimientos» incluye información sobre la suscripción a las publicaciones de la Co-operative Newspaper Society en Mánchester, Inglaterra.[785] En *Breaking the Chains* el autor hacía que Maud, la heroína de los Caballeros, se

expresara como sigue, en lo que es probable que sea una aproximación razonable a muchas selecciones de las salas de lectura: «Hemos leído a Adam Smith, Malthus, Ricardo, "Past and Present" de Carlyle, Henry George y algo de Herbert Spencer, así como traducciones de varios panfletos políticos de Lasalle».[786] Otros trabajos incluían material sobre «la cuestión de la mujer», panfletos económicos e historias obreras escritas por Caballeros o simpatizantes de estos.[787]

Los discursos y conferencias fueron otra práctica importante. En noviembre de 1882 el *Journal* comenzó a anunciar conferencias públicas que diferentes Caballeros podrían realizar para las asambleas locales y solicitó conferencias de los miembros sobre cualquier asunto. El anuncio de una nueva sección especial del *Journal*, dedicada a las conferencias públicas, incluía la afirmación siguiente: «Lo único que necesitan los trabajadores asalariados de Estados Unidos es educación en cuestiones sobre el movimiento obrero, y especialmente sobre el cooperativismo».[788] La primera lista incluía temas como: «La cooperación: sus ventajas y beneficios» o «La Misión de los Caballeros del Trabajo»[789] y el abanico de ofertas se expandió con rapidez en los años siguientes. A medida que los Caballeros iban creciendo, también lo hacían sus ciclos de conferencias, tanto en cantidad como en temas. Por ejemplo, Leonora Barry, que se convirtió en la mujer con el cargo más alto en los Caballeros del Trabajo, dio cientos de conferencias sobre los derechos de las mujeres, la cuestión obrera y temas relacionados.[790] Los Caballeros promocionaban también conferencias de personas que no pertenecían a su orden, incluyendo los discursos de un popular reformador de la tierra, Henry George, o el famoso *tour* de 1886 de dos socialistas británicos, como eran Edward Aveling y Eleanor Marx (la hija de Marx).[791]

Deben apreciarse dos elementos en todos estos experimentos de autodidactismo. El primero de ellos es que encajaban como anillo al dedo con el énfasis general en la independencia. A pesar de que la independencia,

en un sentido objetivo, consistía exclusivamente en la ausencia de dependencia material de la voluntad de otro, se entendió también en un sentido más robusto como la condición en la que una persona aprovechaba esa falta de dependencia para desarrollar y ejercer sus propias habilidades. Esta idea se expandió a través de un mensaje educativo que interpelaba directamente a los trabajadores mediante su propia prensa, que implicaba que estos escribieran sus propios discursos y panfletos y crearan sus propias bibliotecas y salas de lectura. Pensar por sí mismo formaba parte de liberarse de la voluntad de otro, y la práctica de leer, pensar y debatir era en sí misma una parte de la educación. El segundo elemento es que esas iniciativas educativas constituían una necesidad práctica no solo una expresión de independencia. La tendencia natural de la mayoría de las instituciones culturales, incluso bajo condiciones de libertad de prensa, era «fomentar los prejuicios más que cultivar la inteligencia».[792] Solo sus propias instituciones culturales podían proporcionar la información y el estímulo alternativo que pudiera educar a los trabajadores en un «verdadero sentido de su entorno»[793] y en un sentido pleno de su capacidad como actores políticos.

Competición o solidaridad: la necesidad de autoorganización

Sin embargo, la cultura de la competición contra la que luchaban los republicanos obreros no era solo el resultado deliberado de periodistas o propagandistas. Emergía también de las condiciones institucionales del propio mercado laboral. Los republicanos obreros reconocieron que tenían que crear una contracultura de solidaridad en respuesta a esta cultura competitiva para cultivar las virtudes de la cooperación. El sistema de la «competición», como llamaban a veces al capitalismo, enfrentaba a unos trabajadores contra otros, creando la impresión de que cada persona podía satisfacer sus intereses fundamentales únicamente con sus propios esfuerzos. Al desarrollar su crítica contra este *ethos* de mercado, los

republicanos obreros no rechazaron la propia idea de autointerés, pero sí que criticaron la forma en la que la cultura de la competición, de entrada, generaba una mala representación de los intereses de los trabajadores. Un cierto tipo de egoísmo entraba así en conflicto con el autointerés.[794] El movimiento conceptual que distingue entre el egoísmo y el autointerés es importante porque sitúa ambos en un momento particular en el desarrollo del pensamiento republicano sobre el comercio: no era la propia actividad de producir y acumular riqueza lo que corrompía, sino la cultura históricamente específica del mercado laboral. De hecho, a diferencia de los románticos anticapitalistas o de los austeros humanistas cívicos, los republicanos obreros estaban muy dispuestos a celebrar la producción de riqueza y los hábitos de ocio, siempre que todos pudieran disfrutar de sus beneficios.

Los republicanos obreros reconocían que existía un punto de verdad en la cultura de la competición. La competición entre trabajadores era algo razonable en la medida en que los trabajadores no tuvieran una forma institucionalizada de buscar satisfacer sus intereses de forma conjunta. Terence Powderly señalaba que «todos los que se interesan en producir para el bien del mundo deben entender que sus intereses son idénticos».[795] Sus intereses eran idénticos porque su posición social implicaba que no había forma en la que *todos* los trabajadores conquistaran esa independencia sin cooperar entre ellos. Ningún individuo podía buscar satisfacer sus propios intereses de forma plena sin hacer lo propio con los intereses de los demás, «un esfuerzo para tener éxito [a nivel individual] debe ser un esfuerzo unificado».[796] Por descontado, existían distintas maneras en las que cualquier trabajador particular podía escapar de su estatus como obrero asalariado, pero solo bajo la condición de dejar a otros atrás y aceptar la inseguridad de su nueva posición social. Si cada trabajador compartía un interés fundamental en el trabajo libre, entonces seguiría siendo cierto lo que, como vimos, defendió Powderly: «No puede mejorarse *de forma*

permanente la condición de una parte de nuestra clase a menos que lo hagan al mismo tiempo todas las demás de forma conjunta».[797] Los republicanos obreros sostenían, por tanto, el principio de solidaridad en nombre del autointerés en vez de hacerlo en nombre de las virtudes del autosacrificio. Steward lo expresaba así: «Debemos recordar que por una ley inexorable del *autointerés* estamos obligados a levantar hasta al último y más degradado entre los obreros».[798]

¿Cómo podemos entonces interpretar su crítica del «espíritu de egoísmo»?[799] Podría parecer que estamos ante un argumento republicano clásico en contra del autointerés en nombre de la virtud. No obstante, como demuestra la siguiente cita, los republicanos obreros fueron muy cuidadosos a la hora de distinguir el egoísmo del autointerés: «La cooperación se basa en la ciencia moral. Implica las virtudes de la estabilidad, el honor y la fraternidad. Es además hija del inteligente autointerés».[800] El *egoísmo* era la disposición a mejorar la propia condición incluso si eso significaba dejar a los demás atrás. El *autointerés* era el interés que cada uno tenía en satisfacer una independencia segura que solo podía alcanzarse de forma conjunta con los otros. Por decirlo con otras palabras: el egoísmo se expresaba en el intento de buscar la propia libertad sin consideración de la libertad de los demás (una expresión individual de la cultura general del mercado laboral). Aunque los republicanos obreros invocaban «las virtudes de la estabilidad, el honor y la fraternidad», no lo hacían tanto para promover un deber de priorizar el bien común por encima y en contra del interés privado (la fórmula vestigial del guerrero-ciudadano dispuesto a sacrificarse por su patria), sino que más bien estaban protestando contra el mercado en cuanto que institución *cultural*, que enseñaba al individuo a concebir su interés fundamental en la independencia de una forma reduccionista, y que le enseñaba también a ver su propio bien como algo diferente del bien de todos los demás. Como decía Sylvis:

> Estoy absolutamente imbuido de la gran idea norteamericana de independencia individual, y por mucho que la admire como una característica de nuestra raza, sin embargo, no puedo dejar de apreciar que, si comparece en nuestros tratos con los capitalistas, tarde o temprano nos llevará a la ruina general.[801]

Para Sylvis la comprensión espontánea de la «gran idea norteamericana de independencia» era la que creaba el mercado, esto es, el egoísmo. Cada uno podía desear convertirse en su propio empleador o en un hombre de negocios que contratase a otros, pero era siempre una independencia conquistada a costa de los demás.

La cultura del egoísmo se hacía sentir en toda una plétora de situaciones diferentes. Conducía a cálculos a corto plazo y contribuía a las divisiones gremiales, seccionales y de partido entre los trabajadores, minando su capacidad para actuar colectivamente de cara a superar su condición compartida de dependencia. Aparecía también en las huelgas locales no planificadas y en la participación de los rompehuelgas. Un objetivo frecuente de oprobio eran las distinciones por oficios que predisponían a los trabajadores contra la idea de organizar a los obreros no cualificados o a apoyar otras huelgas y acciones colectivas. Muchos republicanos obreros pensaron que esa estrechez de miras corporativa se basaba en una incomprensión fundamental de la lógica de la sociedad industrial, que en cualquier caso estaba convirtiendo a los cualificados en no cualificados. Powderly señaló: «El vapor y la electricidad han roto para siempre el poder de un oficio o división del trabajo para alzarse y legislar solo para sí mismo, y para el oficio que legisla egoístamente solo para sí mismo no guardo simpatía alguna».[802] A pesar de que la relación histórica de los Caballeros con los sindicatos de oficio era tensa y ambivalente, moviéndose entre aceptarlos o criticar su existencia separada, los Caballeros eran populares precisamente por su actitud receptiva con los trabajadores no cualificados y su mensaje amplio de solidaridad obrera.[803] Otro ejemplo de indigno egoísmo era la tendencia a votar por uno de los partidos políticos

mainstream: un comportamiento que a menudo se producía como consecuencia de una promesa electoral para mejorar a corto plazo las condiciones de los trabajadores o para proteger a determinados sectores del movimiento obrero. Para Sylvis la organización era la única manera de contrarrestar esta tendencia a usar de forma tan pobre el mecanismo del sufragio: «La asociación o la unión entre los trabajadores puede verse como el primer paso hacia la capacitación y la independencia».[804] El comportamiento «egoísta», igual que el huero partidismo electoral, la estrechez del corporativismo y los rompehuelgas, contrastaba en general con la acción virtuosa, pero autointeresada, que apuntaba hacia un avance colectivo.

Si la actividad cooperativa era compatible con el interés individual es importante remarcar entonces que los republicanos obreros no *denominaban* «autointerés» a la orientación hacia este tipo de acción porque no consistía en una actitud puramente calculadora. En lugar de ello, la denominaron solidaridad. Esa solidaridad tenía una base racional, pero era esencialmente una disposición espontánea, el hábito de identificar el propio bien con el bien universal y compartido de todos los trabajadores: «Existen determinados hábitos, ciertos atributos del carácter sin cultivar, en los que no puede darse un progreso individual y, por tanto, un progreso social. Esos hábitos y ese carácter convertirán al hombre en un ser independiente».[805] Apréciese de nuevo que esos hábitos no estaban en conflicto con el interés de un ciudadano en la independencia sino que eran más bien constitutivos de las relaciones que hacían posible esa independencia. Sylvis expresaba esta idea como sigue:

> El resultado que se deriva de nuestra organización es la familiaridad universal y extendida que ha surgido entre los miembros: existe un sentimiento de fraternidad por todas partes; un interés en el bienestar del otro ha arrumbado, en gran medida, ese viejo sentimiento de egoísmo que solía existir entre nosotros; un sentimiento de varonil independencia ha ocupado el lugar de ese espíritu servil y reptador que solía ganarnos el desdén de los hombres honestos.[806]

La solidaridad se desprendía de la mentalidad de dependencia al volver visible, a cada individuo, su poder como potencial agente. Y lo hacía mostrando cómo el ejercicio real de ese poder estaba necesariamente vinculado con el hecho de que otros ejercieran ese mismo poder de forma conjunta con él. Pero esta solidaridad solo podía desarrollarse si esos trabajadores separados daban una expresión institucional a lo que de otra manera solo sería una identidad abstracta de intereses. Tales instituciones tenían que hacer que la cooperación, y no la competición, fuera algo más que una idea, tenían que convertirla en un *ethos* práctico.

La solidaridad era, por tanto, una virtud ligada a una práctica institucional determinada: la autoorganización de los trabajadores en cuanto que trabajadores para alcanzar fines sociales y políticos. Desde sus primeras manifestaciones en los partidos de trabajadores de las décadas de 1820 y 1830 hasta el apogeo de los Caballeros del Trabajo en las décadas de 1880 y 1890, la lógica cultural del republicanismo obrero era organizativa. Uriah Stephens, fundador de los Caballeros del Trabajo, escribió en el *Journal of United Labor:*

> El trabajo hacia el que se dirige esta fraternidad [...] entra en un campo ocupado por el esfuerzo organizado [...] de tejer una amalgama compacta y homogénea de todos los trabajadores del mundo en una única hermandad universal, guiada por las mismas reglas, desarrollada por los mismos métodos, practicada por las mismas formas de conseguir los mismos fines.[807]

En nombre de esta hermandad universal Stephens proclamaba: «La fe, el partido y la nacionalidad no son sino los atuendos externos».[808] Con la creación de organizaciones mediante las que los trabajadores pudieran presionar sus demandas y ejercer su agencia política, los republicanos obreros abrazaban y reformulaban la idea republicana de ciudadanía activa. La participación no era un proceso de preservar las instituciones libres sino de entrar en conflicto con los regímenes existentes del Estado y la propiedad. Ese era el significado más profundo de la solidaridad.

Este «sentimiento de hermandad» al que se referían habitualmente los republicanos era inevitablemente organizativo porque no aparecía por sí solo. Era algo que se generaba y se mantenía —«entretejido»— mediante las actividades culturales de esa institución contrahegemónica. Sin ir más lejos, la extraordinaria reconstrucción de Robert Weir de la cultura de los Caballeros del Trabajo nos recuerda que la génesis de la solidaridad llegó a calar bien hondo en la vida cotidiana del deporte y el ocio. «Los Caballeros del Trabajo ni privatizaron ni trivializaron el ocio», sostiene Weir, «llevaron sus batallas sobre la cuestión [del ocio] a los parques, calles y edificios nacionales y a los espacios públicos».[809] Los Caballeros elaboraron un rico mundo interno simbólico de pícnics, deportes, emblemas y canciones.[810] Desarrollaron incluso, de forma más controvertida, distintos rituales secretos para la membresía, que decayeron (aunque nunca del todo) durante el rápido crecimiento que experimentaron a mediados de la década de 1880.[811] Esas prácticas culturales fueron una respuesta a cómo cultivar las virtudes de la solidaridad en una sociedad injusta y competitiva. La autoorganización volvía tangibles los lazos de la cooperación que podrían generalizarse, potencialmente, si se hacía realidad la república cooperativista.

El énfasis sobre la organización no consistía simplemente, por supuesto, en la producción de sentimientos compartidos mediante actividades culturales sino en el ejercicio práctico de la agencia. Los Caballeros llevaron un rumbo caótico a través de los conflictos laborales de finales del siglo XIX sin llegar nunca a adquirir el dominio sobre su propio destino que esperaban adquirir. Pero fueron líderes de boicots, huelgas y campañas de organización, secundaron ciertas políticas y presentaron y respaldaron a candidatos. La historia empírica de esos diferentes experimentos ya ha sido contada.[812] Lo que nos importa aquí es que acciones como el boicot se entendieron a la vez como prueba y como demostración del valor de la acción colectiva. La experiencia de ese poder colectivo era, en sí misma,

una educación en la forma en la que el poder de cada individuo se veía acrecentado mediante la organización cooperativa: «Considerados como átomos individuales, los miembros de nuestra Orden no tienen esperanza alguna; pero considerados como los átomos que componen una poderosa asociación, se convierten en un poder en sí mismos».[813] Acciones como esta requerían de una extensa campaña educativa, del desarrollo de simpatías, de la reorientación de las prácticas económicas cotidianas y de la disposición para sacrificar los intereses a corto plazo frente a los objetivos a largo plazo de la campaña. Los boicots y las huelgas ponían a prueba a la vez que eran ejercicios de solidaridad, porque a menudo implicaban un coste enorme para los que veían reducidos sus salarios, estaban tentados de cruzar las filas del piquete o se les pedía que pagasen un precio más alto para adquirir bienes elaborados por los Caballeros. Los Caballeros *consiguieron* que muchos participantes hicieran sacrificios personales y en esa medida involucraron en sus procesos el ejercicio de ciertas virtudes.

Las campañas exigían también desechar el «prejuicio partidista» que dividía a los trabajadores y los llevaba a votar en contra de sus propios intereses. Un Caballero sacaba el paralelismo entre la corrupción política antigua y clásica: «Los monopolistas de Roma se defendían a sí mismos y aplastaban a la oposición contratando a sus propios crédulos para que usaran puñales. Los monopolistas de Estados Unidos se han defendido a sí mismos y han intentado aplastar a sus oponentes en las elecciones contratando a sus crédulos para que les votasen».[814] La única forma de romper esos compromisos partidistas era crear una organización alternativa que construyera lealtades y articulara demandas.[815] Por ejemplo, un Caballero proclamaba durante el momento más álgido de la actividad política en la década de 1880:

> Algunos de los objetivos y metas concretos de los [Caballeros] son [...] educar a los miembros para que hagan buen uso del sufragio, para su propio beneficio y protección, quedando

> liberados de las restricciones del partido o de las indebidas influencias de los empleadores o los monopolios.[816]

Eso significaba votar a favor de Caballeros, o de candidatos que estos respaldaran, en vez de seguir las líneas de partido: un esfuerzo que tuvo un escaso resultado.[817] Sin embargo, el punto aquí era, de nuevo, que el cultivo de la virtud era inseparable de los tipos de acción que se esperaba promover. La virtud se expresaba y se desarrollaba mediante la actividad organizada.

Si la política era el terreno habitual para el ejercicio de la virtud, para los republicanos obreros la prueba final se encontraba más bien en el terreno económico. Las virtudes de la solidaridad eran una precondición para la creación y el mantenimiento de las propias cooperativas:

> La acción política no puede reorganizar el sistema industrial. Nada que no sea una reorganización del sistema industrial puede abolir la pobreza y crear una igualdad de oportunidades para todos. La cooperación es la única manera por la que los pobres pueden obtener una parte justa en los beneficios y triunfos de la civilización.[818]

Los republicanos obreros solían discutir entre ellos sobre el rol preciso de la política[819] y los Caballeros cambiaron su punto de vista sobre el tema durante sus años de existencia. Pero una idea continua entre ellos era que el control del Estado no podía, por sí mismo, producir una economía de productores independientes si los propios productores no comprendían y actuaban siguiendo los principios de la cooperación. Un artículo del *Journal of United Labor* lo expresaba de la siguiente forma:[820]

> La organización de los trabajadores en asociaciones, la unión de estos en un cuerpo central, su fusión a su vez en un sindicato, todo eso está bien *hasta donde puedan llegar*. Pero el principio debe llevarse más lejos y aplicarse en la vida política al sufragio, a la representación y al poder legislativo. Debe llevarse aún más lejos, para ser aplicado al propio comercio; las masas deben establecer y *tener en propiedad sus propias fábricas*.

Para que las masas pudieran «establecer *y tener en propiedad sus propias fábricas*» tenían que estar dispuestas a comprometerse y relacionarse con

esas empresas de una forma diferente a simplemente considerarlas como un mero trabajo. De lo contrario la lógica misma de la competición socavaría la propia economía política que estaban intentando instituir.

Las cooperativas requerían miembros virtuosos porque eran organizaciones voluntarias. Como señalaba un Caballero:

> Cooperación [...], la palabra ha llegado a tener el significado especial de trabajar juntos *voluntariamente*. Todo trabajo en común al que no se acceda de forma voluntaria, como, por ejemplo, el trabajo de los convictos o de los soldados llamados a filas, no puede llamarse cooperación. La cooperación es la antítesis de la esclavitud.[821]

Las cooperativas eran una forma de trabajo libre, frente al trabajo asalariado o la esclavitud a la vieja usanza, siempre que sus miembros pasasen a formar parte de ellas de forma voluntaria. Pero si las cooperativas se formaban voluntariamente entonces su creación dependía de una disposición de individuos sueltos a crear empresas en común, en vez de asumir la forma tradicional de relaciones entre capital y trabajo. Es más, su éxito dependía de las disposiciones de sus miembros para mantener un compromiso con la salud a largo plazo de la empresa, así como de las disposiciones a considerar equitativamente los intereses de cada miembro en vez de priorizar a corto plazo los suyos propios.

En otras palabras: los republicanos obreros estaban transponiendo aquí el típico argumento republicano sobre las instituciones *políticas* libres a las instituciones *socioeconómicas*. Si las primeras solo podían perpetuarse si los ciudadanos eran virtuosos, lo mismo era cierto para las empresas económicas cooperativas, sobre todo porque esas empresas tenían el mismo objetivo básico que las instituciones políticas: conseguir que cada miembro fuera independiente. Pero las cooperativas no podían confiar en la coerción del empleador o de la disciplina del mercado laboral de la forma en que el sistema existente lo hacía. De cara a acumular el capital para competir y tomar decisiones de negocios que pudieran soportar el florecimiento de la empresa cooperativa, cada miembro tenía que verla como algo más que un

trabajo temporal con el que conseguir tanto dinero como fuera posible sin consideración de lo que les pudiera ocurrir al resto de cooperativistas. Además, a medida que las cooperativas creciesen tendrían que hacer frente a la hostilidad de sus enemigos. Por ejemplo, citando el caso de la Asociación Nacional de Maestros Fontaneros, que en 1885 forzó a las fábricas de materiales de fontanería a no vender a las cooperativas de fontaneros, John Swinton dijo: «Cualquier programa cooperativista, en cualquier sección de la industria, que se vuelva lo suficientemente fuerte como para amenazar la supremacía del capitalismo encontrará ciertamente todo el poder de los capitalistas enfrentado en su contra».[822] Para que las cooperativas resistieran ante una posible degeneración en empresas internamente desiguales o explotadoras, sus miembros necesitaban permanecer voluntariamente comprometidos con sus reglas y principios.

Por esa razón los republicanos obreros consideraron que las cooperativas se levantaban en último término sobre las cualidades morales de sus miembros:

> Todo aquel que ame a su prójimo, todo aquel que crea en la educación, digámoslo así, todo aquel que entiende cómo está vinculado al gran hombre y cuánto de sí mismo está en juego, entrará en el trabajo cooperativo no por la mera ganancia inmediata en efectivo, sino por una ganancia mayor, permanente, moral, que debe aparecer, y siempre aparece, al proporcionar a un hombre un interés en algo que está fuera de sí mismo, que aparece al despertar las facultades morales e intelectuales en la asociación y que aparece en la experiencia práctica en la dirección de la propiedad.[823]

Si no concurre ese «despertar de las facultades morales e intelectuales», el trabajo cooperativo sería, en el mejor de los casos, una carga externa, y en el peor, debería verse simplemente como otra fuente de beneficio instrumental para el individuo.

Esta forma de pensamiento sobre la virtud y la cooperación era extraordinariamente exigente. Las dificultades para acumular capital, para competir con negocios privados con mayor capital y para hacer frente a la represión legal y el sabotaje ilegal[824] fueron los principales obstáculos que

dificultaron el florecimiento a largo plazo de la empresa cooperativa.[825] Que los republicanos obreros tendiesen pese a ello a culparse a sí mismos de los fallos, a pesar de tanto obstáculo externo, nos dice mucho sobre su catadura moral. Un editor de la sección de cooperativas del *Journal* decía:

> Todos los fracasos son el resultado o bien del hecho de que el propósito no era viable o bien de que no había cooperación. Para ser un verdadero miembro cooperativista de una asociación *voluntaria* uno debe ser de la raza más noble que haya; debe ser veraz, honesto y trabajador, porque debe ser leal a sus promesas, cumplir sus contratos y hacer todo ello sin miedo a ser castigado, debe ser un hombre que esté en una escala moral superior a la media.[826]

Expresiones como «de la raza más noble que haya» y «en una escala moral superior a la media» apuntaban a la carga que el pensamiento republicano obrero colocaba sobre los trabajadores. Un pensamiento de este estilo era una consecuencia natural de pensar que, por un lado, se trataba de esclavos asalariados, mientras que, por el otro y precisamente por eso, ellos mismos eran los únicos agentes posibles de la transformación. ¿Qué otro agente ejercería la verdadera «nobleza» de una forma socialmente efectiva bajo circunstancias opresivas? Pero el tipo de hábitos que requerían superar todas las presiones, distracciones y límites del presente demandaban algo extraordinario de cada individuo. Esos hábitos eran virtudes en el sentido de que eran formas de excelencia, o de una acción conformada con gran moralidad, ejercida en mitad de los muchos obstáculos y tentaciones que surgían contra la acción colectiva exitosa de las clases dependientes.

La fragilidad de la virtud: solidaridad y exclusión

No es difícil ver el peligro de este tipo de enfoques. Si el éxito de la república cooperativista dependía de la agencia de las propias clases dependientes, y por tanto de su virtud, hasta cierto punto no era difícil culpar de su servidumbre a esos esclavos asalariados. Considérese el siguiente pasaje:

> Si nos negamos o rechazamos hacerlo, dejemos entonces que las cosas se queden como están, seremos sencillamente la presa de los monopolistas, los siervos de los terratenientes, los esclavos de los amos del trabajo y las víctimas de los dueños de las leyes, [sin] añadir nada al legado que heredamos de nuestros patrióticos ancestros, que hicieron lo que pudieron [...], pero que dejaron una superestructura inacabada para que la completasen los que les sucedieron.[827]

En este pasaje, verdaderamente extraordinario, el fundador de los Caballeros Uriah Stephens no está diciendo que se pueda justificar la esclavización de algunos seres humanos. Pero cuando dice: «Seremos sencillamente [...] los esclavos de los amos del trabajo», *está* diciendo algo parecido a que los trabajadores obtienen lo que merecen. Si solo los que están dominados pueden romper esa servidumbre, y hacerlo requiere del ejercicio de unos atributos inusuales y extraordinarios, esto parece como si las naturalezas serviles consiguiesen justo aquello para lo que encajan. O, dicho de otra manera, que hasta que el esclavizado comenzase a comportarse como si mereciera su libertad, merecerá su esclavitud. Su fracaso a la hora de ejercer las virtudes es, en último término, una señal de que todavía no está en posesión de los deseos, conocimiento o capacidad para conquistar su libertad.

Una vez que uno podía responsabilizar a los siervos de su servidumbre no hay un gran salto para acabar conectando las naturalezas serviles con la diferencia étnica o racial. Los republicanos obreros arribaron a estas conexiones cuando se trataba de trabajadores de la Europa del Sur o del Este y especialmente de trabajadores chinos. Por ejemplo, un largo artículo sobre los «siervos húngaros» en el *Journal* denuncia «la degradación más abyecta [*sic*] a la que han sucumbido estas personas». Acusa a los húngaros de estar totalmente felices comiendo salchichas «cubiertas de cieno» y les acusa de otros hábitos de vida impropios de «los estadounidenses o de otros hombres blancos» (impropios porque estos últimos reclamaban la independencia y no simplemente la supervivencia).[828] A pesar de reconocer que esos trabajadores migrantes por contrato dependían de sus

empleadores para casi cualquier cosa y, por tanto, que su poder negociador era más bien escaso, los editores del *Journal* culpaban a los húngaros por no poner suficiente resistencia y por tanto por mostrar el servilismo que encontraban característico de su nacionalidad. Al margen del caso verdaderamente excepcional de los Caballeros de Nueva York queriendo organizar asambleas chinas los Caballeros en general eran famosos por sus actitudes antichinas. Estuvieron a favor de las leyes que prohibían a los trabajadores chinos venir a Estados Unidos.[829] Esto a veces reflejaba el hecho de que no querían competir con las formas de trabajo forzado o culí de estos grupos, pero a menudo se justificaba esa exclusión en términos de las características raciales «bárbaras» de los chinos. Un Caballero decía: «Los chinos entre nosotros son el resultado natural de un clima pagano y un suelo despótico [...]. Los chinos están controlados por una autoridad central [...], su apatía, su brutalidad, su servilismo y su docilidad son el resultado de su formación».[830] Powderly, aunque fuera más sensible a las formas en las que los trabajadores chinos eran trabajadores forzados, también criticó «sus hábitos, su religión, sus costumbres y sus prácticas» como algo incompatible con el espíritu republicano.[831] Un artículo sensacionalista en el *Journal* sobre el «chollo de vivir [...] entre los trabajadores chinos y húngaros» condena la forma en la que los trabajadores estadounidenses están «obligados a competir con hombres que engordan con una dieta de *wind pudding* y duermen [...] en barracones que serían incómodos incluso como pocilga».[832] Estas últimas citas son las más significativas porque se encuentran justo después de un artículo que, entre otras cosas, celebra la inclusión de «un hombre de color» que «representaba a una asamblea de personas de color» en una reunión distrital de los Caballeros de la zona de Detroit.[833]

Es fácil leer estos pasajes sobre los chinos y los húngaros como ejemplos de la tendencia inherentemente excluyente que contendría el énfasis de la tradición republicana en la conexión entre libertad y virtud. Puede

recordarse a este respecto que el historiador David Roediger interpretó el antiguo republicanismo esclavista justo en este sentido: «No fue difícil pasar a aceptar la proposición de que la opresión negra era el resultado del "servilismo" más que del esclavismo. El orgullo blanco revolucionario podía entonces abrir la puerta del racismo republicano».[834] Una vez que uno empieza a defender que la libertad requiere de la virtud, y constata que determinados grupos (especialmente los que ocupan las posiciones más bajas en el mercado laboral) parecen no ejercer esas virtudes de forma tan plena como los demás, uno rápidamente tiende a racializar y culpar a las víctimas en lugar de condenar las desventajas específicas que enfrentan. Parecería así que el republicanismo es excluyente por definición.

Esta interpretación no es tanto errónea cuanto sesgada:[835] no solo no consigue aprehender lo que llevó a los republicanos obreros a su concepción de la virtud y lo que era nuevo en esta, sino que además conduce por esa razón a una mala comprensión de por qué aparecían esas tendencias excluyentes. Los republicanos obreros, como hemos visto ya, partían de la idea de que eran los propios trabajadores los que tenían que ser los agentes de la transformación y que, para ello, tenían que transformarse a sí mismos para poder convertirse en tales agentes. Solo actuando en su propio nombre podría hacerse verdaderamente real la república cooperativista. Esa forma de pensar sobre la virtud derivaba de las durísimas condiciones de una sociedad que, pensaban, era contraria a su concepción de la libertad. Su enfoque no era exigente porque asumiese algún tipo de compromiso con una unidad cultural o étnica, sino que planteaban esas exigencias a los trabajadores por causa de los obstáculos culturales y políticos que estos tenían que superar y porque su análisis de la realidad social los llevó a pensar que tenían que ser ellos los que se liberasen a sí mismos. La búsqueda de la solidaridad y de las virtudes que la mantienen era, en primer lugar y ante todo, una respuesta ante tales desafíos. El carácter universalizador de esta apelación a la solidaridad no es

algo que pueda despacharse como una suerte de pseudouniversalidad, que necesariamente esté escondiendo un intento de consolidar la libertad republicana en clave de privilegio étnico o cultural.

Esto último era una posibilidad y un riesgo siempre presente, pero no era una consecuencia lógica directa de sostener una concepción exigente de la virtud. La traición a la apelación universal a la solidaridad era un riesgo derivado de los desafíos que implicaba el poner en un primer plano la teoría republicana de la virtud, esto es, los desafíos de una política transformadora en condiciones de dominación social. En lugar de renunciar tan rápidamente al concepto de virtud como un concepto anticuado y estrecho podemos ver recogido en el republicanismo obrero un dilema que persiste para cualquier teoría de la política que parta del objetivo de luchar contra las relaciones concretas de desigualdad y falta de libertad. Es más, la lectura sesgada del republicanismo obrero como algo intrínsecamente excluyente impide apreciar la increíble *inclusividad* de su política, por no mencionar la forma en la que activó las capacidades de mucha gente.

Conclusión: revisitando la política de la virtud

Si comprendemos el pensamiento republicano obrero sobre la virtud como una respuesta al problema práctico de la transformación social y de la transformación de sí, podemos apreciar mucho mejor lo que era nuevo en su visión de la política y, al mismo tiempo, lo peligroso, lo inspirador, pero también lo frágil. La innovación conceptual del republicanismo obrero fue convertir a las clases dependientes, y no a las independientes, en las portadoras de la virtud. Se consideró el interés parcial de aquellas en el trabajo libre, más que el interés de las clases propietarias en la estabilidad, como equivalente al interés general en una república cooperativista. Y esto llevó en consecuencia a la creencia de que la virtud tenía que inculcarse mediante la autoeducación y la autoorganización de las propias clases dependientes. Los republicanos obreros abogaron por la activación del

deseo, la autoeducación de los trabajadores y la transformación cultural de los ciudadanos sin verse obligados a defender que ese proceso de inculcación de virtud exigía la intervención masiva y coactiva del Estado en la vida religiosa y educativa. Además, su idea de la virtud no entraba en contradicción con la producción y acumulación de riqueza: buscaron reorganizar los fundamentos de la vida económica de tal manera que todo el mundo pudiera disfrutar de sus frutos bajo condiciones de igual independencia.

Así, a pesar de que defendieran la idea clásica republicana de que la libertad requiere de la virtud y que esta debe ser inculcada, lo hicieron transformando sus coordenadas básicas de una forma que rompe las asunciones de los investigadores contemporáneos. En manos de los republicanos obreros la política de la virtud se convirtió fundamentalmente en una teoría de la transformación social más que en una teoría de la preservación institucional, de la autoeducación más que de la socialización coactiva y, finalmente, de la fusión de la virtud con el interés. Es igualmente remarcable que sus ideas encontrasen una expresión práctica en las nuevas prácticas culturales y en las nuevas organizaciones sociopolíticas. La prensa obrera y las salas de lectura, los ciclos de conferencias y el panfleto cooperativista, la asamblea local y el comité nacional: esos eran los radicales «semilleros de la virtud».[836] Esas instituciones cumplieron la función de educar a los trabajadores en el sentido amplio de «forjar su carácter» y no solo de «adquirir conocimientos». Merece la pena enfatizar esto: que gracias a que esta concepción de la formación del carácter se aleja de las tendencias más coercitivas del ideal clásico y gracias a que está dirigida a transformar más que a preservar las instituciones, constituye un modelo para la política de la virtud que escapa indemne ante muchas de las críticas liberales convencionales. Al menos tenemos menos razones para preocuparnos de que la política de la virtud conduzca *de forma natural* a una homogeneidad

opresiva y a una violación de los derechos individuales. Efectivamente, el objetivo amplio del proyecto republicano obrero era reivindicar los derechos donde estos hubieran sido violados.

Es cierto que los republicanos obreros plantearon unas exigencias excepcionales a los propios trabajadores. Como decía un Caballero: «Los trabajadores se convierten en los árbitros de su propio destino» solo si «aprenden y obedecen las leyes de la asociación» que implican que cada trabajador «se comprometa consigo mismo y con sus pares a ejercer la autonegación, la paciencia, la determinación, la resistencia y todas las virtudes que se necesitan para forjar un carácter vigoroso y virtuoso».[837] Su teoría, como ya vimos, tenía incluso una estructura paradójica: en la medida en la que las clases dependientes fueran «los árbitros de su propio destino» eran, a la vez, los únicos a los que responsabilizar de su propio servilismo. Eran, al mismo tiempo, no libres pero responsables, carentes de independencia y aun así agentes del cambio. No es difícil imaginar el sentimiento de traición cuando los que se dedicaban a los rigores de «la autonegación, la paciencia, la determinación, [y] la resistencia» vieran a sus semejantes renunciar a —o hacer caso omiso de— tales virtudes. Ese tipo de enfoque sobre la virtud podía desmoronarse fácilmente en terribles estereotipos raciales y étnicos. En todo caso la fragilidad de la teoría era más amplia que cualquier prejuicio local y cultural. Predisponía a sus defensores a una enorme impaciencia e intolerancia con los demás incluso cuando esas decepciones no tuvieran nada que ver con ideas raciales o étnicas. Preparó a algunos republicanos obreros para amar a la humanidad en general, pero los preparó también para frustrarse con los seres humanos de carne y hueso.

No obstante, debemos apreciar que la fragilidad social y psicológica de esta teoría de la virtud es un rasgo inseparable de lo que precisamente la convertía en algo tan enérgico, inspirador y universalizador. Después de todo, no tenía sentido cargar unas exigencias tan importantes sobre los

trabajadores si uno no creyese que estos eran potencialmente los agentes de su propia emancipación, por no mencionar su capacidad para autogobernarse en el puesto de trabajo. No podemos olvidar cuántos grupos antes marginados —las mujeres, los negros, los trabajadores sin cualificación y los trabajadores migrantes— se activaron por esta interpelación a su capacidad para actuar que colocaba los asuntos en sus propias manos, uniéndose a la organización de masas, creando sindicatos, escribiendo y leyendo, yendo a la huelga o formando cooperativas. Durante décadas ninguna otra organización norteamericana tuvo tanto éxito en juntar a grupos tan dispares. De hecho, el énfasis en las propias capacidades para transformar su situación y la creencia en que solo ellos podían hacerlo si actuaban colectivamente tuvo tanto éxito que casi desbordó a los Caballeros como organización.[838]

Considerado en términos generales es difícil imaginar cómo uno podía anunciar la agencia de una clase de gente sin crear al mismo tiempo la expectativa de que esa gente actuaría de determinadas formas. Criticar la idea republicana obrera por ser demasiado exigente puede convertirse, por tanto, en una manera de poner en cuestión la posibilidad misma de que un grupo dependiente sea capaz de transformar las condiciones que considere radicalmente injustas.

Por todo ello, si existe una lección que extraer de las demandas del republicanismo obrero es quizás la forma en la que arrojó luz sobre *cualquier* política que se entienda a sí misma como igualitaria o radicalmente transformadora. El objetivo de los republicanos obreros era universalizar la libertad republicana y conseguir la inclusión de los excluidos mediante una transformación del orden social. Este objetivo no solo creó todo un conjunto de ideales, sino también una forma de pensar sobre la cultura política de un movimiento social que quería convertir en realidad esos ideales republicanos. Los Caballeros cometieron numerosos errores. Podrían haber gestionado mejor su popularidad y podrían haber

sido más coherentes con sus propios principios. Pero esos hechos políticos no invalidan la novedad y la importancia de su contribución al pensamiento político. Hicieron con la virtud cívica lo que habían hecho con la libertad republicana: mantuvieron vivo un lenguaje político a base de reinventarlo, proporcionándole así una nueva universalidad.

---

[669] Gantt, «Breaking the Chains: a Story of the Present Industrial Struggle», p. 99.

[670] Byllesby, *Observations on the Sources and Effects of Unequal Wealth*, p. 5.

[671] Heighton, *The Principles of Aristocratic Legislation*, p. 4.

[672] Sylvis, «Address Delivered at Chicago, January 9, 1865», pp. 129–130.

[673] *Ibid.*, p. 164.

[674] «Industrial Ideas Chapter II», p. 2.098.

[675] Steward, «Poverty», p. 434.

[676] La expresión que utiliza este Caballero del Trabajo es *bell-sheep*, una oveja macho castrada que se utiliza para guiar el rebaño. (*N. de T.*).

[677] Nicholas O. Thompson, «'An Important Question'», *JUL* II, núm. 3 (15 de julio de 1881), p. 127.

[678] Sandel, *Democracy's Discontent.*

[679] Dagger, *Civic Virtues*, p. 163. Véase también el argumento de Pettit defendiendo «la necesidad de civilidad», Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, pp. 246–251.

[680] Este argumento ha encontrado especial consenso entre los juristas republicanos. Sunstein, «Beyond the Republican Revival»; Michelman, «Law's Republic»; Ackerman, *We the People: Foundations*, pp. 3–33.

[681] Skinner, «The Republican Ideal of Political Liberty», pp. 304–305.

[682] *Ibid*., p. 305.

[683] Adrian Oldfield, *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*, Nueva York, Routledge, 1990, p. 164.

[684] Pettit, *Republicanism*, p. 97. Véase también Viroli, *Republicanism*, pp. 241–270; Maynor, *Republicanism in the Modern World*, Oxford, Polity, 2003, pp. 68–89; Richard Dagger, *Civic Virtues*, pp. 17–31; Sandel, *Democracy's Discontent*, pp. 25–54.

[685] Dagger, *Civic Virtues*, pp. 183–187; Oldfield, *Citizenship and Community*, pp. 152–154; Sandel, *Democracy's Discontent*, pp. 3–54.

[686] Pettit, *Republicanism*, pp. 174–202.

[687] Oldfield, *Citizenship and Community*, pp. 23, 163.

[688] Dagger, *Civic Virtues*, pp. 120–125.

[689] Michelman, «Law's Republic»; Sandel, *Democracy's Discontent*, pp. 317–352.

[690] Don Herzog, «Some Questions for Republicans», *Political Theory* 14, núm. 3 (agosto de 1986), p. 486; McCormick, «Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School's "Guicciardinian Moments'», pp. 619–636; Epstein, «Modern Republicanism, or, the Flight From Substance», p. 1.635. Merece la pena destacar que algunos teóricos conservadores han sacado partido de estos aspectos de la teoría de la virtud cívica para defender las instituciones tradicionales como la familia y la religión. Véase, por ejemplo, Mary Ann Glendon (ed.), *Seedbeds of Virtue: Sources of Competence, Character, and Citizenship in American Society*, Lanham, Madison Books, 1995.

[691] Rush citado en Herzog, «Some Questions for Republicans», p. 486.

[692] *Ibid*., pp. 486–487. Véase también Epstein, «Modern Republicanism, or, the Flight From Substance», pp. 1.635–1.636.

[693] Maynor, *Republicanism in the Modern World*, pp. 174–202; Dagger, *Civic Virtues*, pp. 117–174. Para las propuestas republicanas de mayor alcance, véase Oldfield, *Citizenship and Community*, pp. 156–174; Sandel, *Democracy's Discontent*, pp. 329–351.

[694] Sobre el ejemplo norteamericano de esta dinámica, véase Aziz Rana, *The Two Faces of American Freedom*, Cambridge, MA, Harvard University, 2010, pp. 20–175. Véanse también las discusiones recientes en torno a la defensa de Toqueville del imperialismo francés en Argelia, Jennifer Pitts, «Republicanism, Liberalism, and Empire in Post-Revolutionary France», en Sankar Muthu (ed.), *Empire and Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 261–291.

[695] Roediger, *The Wages of Whiteness*, p. 35. Roediger va demasiado lejos con este argumento aunque articule su objeción con sorprendente entusiasmo. Para un tratamiento más equilibrado de la raza y el imperio en la tradición republicana, véase Rana, *The Two Faces of American Freedom*, pp. 20–175.

[696] Dagger, *Civic Virtues*, p. 108; Skinner, «The Republican Ideal of Political Liberty», pp. 301–306; Oldfield, *Citizenship and Community*, p. 164.

[697] Pocock, *The Machiavellian Moment*, p. 546.

[698] *Ibid*., p. 550.

[699] *Ibid*., p. 486.

[700] Wood, *The Creation of the American Republic, 1776–1787*, p. 606.

[701] A diferencia de Wood y Pocock, para los que el punto de inflexión es el final del siglo XVIII, Sandel cree que el final del siglo XIX marca «el momento decisivo en la transición de Estados Unidos de una filosofía pública republicana a la versión del liberalismo que conforma la república procedimental». Es el momento en el que una «economía política del crecimiento y la justicia distributiva» basada en la neutralidad y el autointerés desbanca a una «economía política de la ciudadanía» basada en el cultivo de la virtud. Sandel, *Democracy's Discontent*, p. 200.

[702] Albert O. Hirschman, *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Madrid, Capitán Swing, 2014.

[703] David Wootton, «Introduction: the Republican Tradition: From Commonwealth to Common Sense», en David Wootton (ed.), *Republicanism, Liberty, and Commercial Society, 1649–1776*, Stanford, Stanford University Press, 1994, p. 39.

[704] Paul Rahe, «Antiquity Surpassed: the Repudiation of Classical Republicanism», en *Republicanism, Liberty, and Commercial Society, 1649–1776*, pp. 236–241. Recuérdese también el contraste de Judith Shklar «entre las crueles milicias y la represión y violencia moral y una tolerancia autorrestringida», Judith N. Shklar, *Ordinary Vices*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1995, p. 5 [trad. cast.: *Vicios ordinarios*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1990].

[705] Powderly, *Thirty Years of Labor 1859–1889*, p. 88.

[706] Sylvis, «Address Delivered at Chicago, January 9, 1865», pp. 129–130.

[707] Sandel, *Democracy's Discontent*, pp. 123–125.

[708] Pocock, «Review: Virtue and Commerce in the Eighteenth Century», p. 120.

[709] Sandel, *Democracy's Discontent*, pp. 197–200.

[710] Shklar, *American Citizenship*, p. 67.

[711] Katznelson y Kalyvas, *Liberal Beginnings*, p. 4.

[712] *Ibid*., pp. 18–87.

[713] Véase la explicación que ofrecen Kalyvas y Katznelson sobre el papel de Madison y Paine a la hora de utilizar el lenguaje republicano para convertir la tolerancia en una virtud clave, Katznelson y Kalyvas, *Liberal Beginnings*, pp. 109-114. La reevaluación de la riqueza en la tradición republicana se ha rastreado de forma convincente hasta las primeras ciudadestado italianas modernas, donde sería bastante extraño si un grupo de banqueros y mercaderes se hubiera apuntado al republicanismo clásico solo para criticar sus propias actividades comerciales. Jurdjevic, «Virtue, Commerce, and the Enduring Florentine Republican Moment: Reintegrating Italy into the Atlantic Republican Debate».

[714] Isaac Kramnick, «Republican Revisionism Revisited», *The American Historical Review* 87, núm. 3 (junio de 1982), pp. 629–664, 663.

[715] Appleby, *Capitalism and a New Social Order*. Véase también la explicación que proporciona Appleby sobre Jefferson y el uso que este hace de la idea republicana de virtud para elogiar la agricultura comercial. Appleby, «The 'Agrarian Myth' in the Early Republic», pp. 253–276.

[716] Steward, *The Eight Hour Movement: a Reduction of Hours Is an Increase of Wages*, p. 9.

[717] *Ibid*., p. 7.

[718] *Ibid*., pp. 4–5.

[719] Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Indianápolis, Liberty Fund, 1976, p. 50 [trad. cast.: *Teoría de los sentimientos morales*, México, D. F., FCE, 2004].

[720] Steward, «A Reduction of Hours an Increase of Wages».

[721] Weir, *Beyond Labor's Veil*, pp. 212–214. A lo largo de la década de 1880 Powderly intentó acercar a los Caballeros a grupos como la Women's Christian Temperance Union, cuya figura líder, Frances Willard, apareció frecuentemente en el *Journal* después de 1886.

[722] Grob, *Workers and Utopia: A Study of Ideological Conflict in the American Labor Movement, 1865–1900*; Glickman, *A Living Wage.*

[723] Glickman, *A Living Wage*, pp. 24–29. Hasta cierto punto es también el punto de vista de Roediger sobre Steward, Roediger, «Ira Steward and the Anti-Slavery Origins of the Eight Hour Theory».

[724] *Ibid.*

[725] Véase también Currarino, *The Labor Question in America*. La idea de Currarino es que los reformadores obreros y sociales como Gunton, Gompers y Jane Addams, junto con una nueva ola de economistas profesionales, expandieron el concepto de ciudadanía al definirlo en relación a la participación económica en la vida social. Los niveles de vida de clase media eran una parte de los derechos de ciudadanía y no algo ajeno a esta cuestión.

[726] Glickman defiende que este giro «consumista» en el argumento a favor de las ocho horas y la subida salarial transformó poco a poco la demanda de «los frutos íntegros del trabajo propio» en la petición de un salario «vital» o «justo», y que este último acabó asociado con la idea de un «nivel de vida estadounidense». A menudo los inmigrantes recién llegados (como los chinos o los provenientes de la Europa del Sur y de la Europa del Este), que no reclamaban salarios más altos ni más tiempo de ocio, eran denostados por este motivo como faltos de virtud y no merecedores del derecho a participar en las organizaciones obreras: «Al promover la idea de que los niveles de vida son una función de la raza y el género, los trabajadores varones y blancos defendieron que los demás eran incapaces de ampliar sus necesidades sociales y de consumir de forma respetable. Al definir la "americanidad" y la civilización frente al "otro", el discurso hizo del consumo un terreno de exclusión como nunca antes lo había sido la producción». Glickman, *A Living Wage*, p. 191. Pueden verse valoraciones diferentes de ese giro consumista en Gourevitch, «Review: Rosanne Currarino's the Labor Question in America: Economic Democracy in the Gilded Age»; Rana, *The Two Faces of American Freedom*, pp. 176–236.

[727] Steward, «A Reduction of Hours an Increase of Wages», p. 292.

[728] Manning, «The Key of Liberty», p. 212. Los historiadores han encontrado sólidas pruebas de que el tipo de ideas que Manning desarrolló eran compartidas por sus pares. Algunos de ellos, como los que lideraban las revueltas por tierras y las regulaciones, bien podían haber sido más radicales que el propio Manning. Véase Cotlar, *Tom Paine's America*, pp. 144–160; Merrill y Wilentz, «William Manning and the Invention of American Politics»; Alan Taylor, «Agrarian Independence: Northern Land Rioters After the Revolution»; Ruth Bogin, «Petitioning and the New Moral Economy of Post-Revolutionary America». Véase la discusión en el Capítulo 3.

[729] *Ibid*., p. 219.

[730] *Ibid.*

[731] Manning, «Some Proposals for Makeing Restitution to the Original Creditors of Government», *William & Mary Quarterly* 46, núm. 2, 1989, p. 329.

[732] Manning, «The Key of Liberty», p. 218.

[733] Por supuesto Manning se apresura a añadir que «existe un gran número de gente en todos los estamentos que son verdaderos amigos de la Libertad», pero es evidente que el corazón de Manning no se compadece bien con esta idea. En la frase siguiente matiza la cuestión al decir: «También creo que una gran mayoría de ellos se ve motivada a la acción por principios muy distintos», *ibid*., p. 212. Es importante remarcar, no obstante, que Manning no cree que las profesiones deban ser abolidas sin más, sino que debería pagarse solo la cantidad que cada persona necesita en vez de robar la mayoría de los productos del trabajo, *ibid*., pp. 222–231.

[734] *Ibid*., p. 220. (La expresión «cochina multitud» o *swinish multitude* fue popularizada por Edmund Burke en su famosa obra *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Madrid, Alianza, 2013 [1790]. En solo dos palabras quedaba condensada toda una cosmovisión moral y política, la de la vieja clase dominante inglesa escandalizada por la participación de la «plebe» o del «cuarto estado» en los asuntos políticos. Pocas expresiones tuvieron tanto éxito en la época, en parte porque Tom Paine la sometió a una inclemente y demoledora crítica en *Derechos del Hombre* [*N. de T.*]).

[735] *Ibid*., p. 218.

[736] *Ibid*., p. 248.

[737] Para el rápido crecimiento de una prensa democrática durante la década de 1790, con el objetivo de diseminar el conocimiento y politizar a los que no estaban acostumbrados a expresar sus opiniones, véase la fascinante discusión de Cotlar en *Tom Paine's America*, pp. 13–48.

[738] He discutido los materiales precedentes con mayor detalle en mi contribución: «William Manning and the Political Theory of the Dependent Classes».

[739] Por ejemplo, Orestes A Brownson, «Brownson's Defence: Defence of the Article on the Laboring Classes», *Boston Quarterly Review*, 1840, pp. 1–94; Sylvis, «Address Delivered at Chicago, January 9, 1865»; «Wages Slavery and Chattel Slavery», p. 702.

[740] Byllesby, *Observations on the Sources and Effects of Unequal Wealth*, p. 4.

[741] *Ibid*., p. 5.

[742] *Ibid*., p. 6.

[743] *Ibid*., pp. 4–5.

[744] A pesar de que emergiera una prensa democrática poco después de la Revolución, como ha mostrado Cotlar, una prensa obrera autoconsciente tendría que esperar hasta la década de 1820. Cotlar, *Tom Paine's America*, pp. 13–48.

[745] Heighton, *The Principles of Aristocratic Legislation*, p. 4.

[746] Sylvis, «Address Delivered at Chicago, January 9, 1865», p. 169.

[747] Ambas citas están tomadas de Henry Carey, *Principles of Political Economy: Part the Third; of the Causes Which Retard Increase in the Numbers of Mankind, Part the Fourth; of the Causes Which Retard Improvement in the Political Condition of Man*, Filadelfia, Londres, Lea & Blanchard, John Miller, 1840, pp. 162–163. La frase que cita Sylvis proviene de hecho de un tratado republicano de Laing, que Carey cita y que es muy probable que Sylvis leyera a través de Carey y no en el original.

[748] *Ibid*., pp. 111–112.

[749] Steward, *The Eight Hour Movement: A Reduction of Hours Is an Increase of Wages*, p. 12.

[750] «Chapters on Labor: Chapter VII», p. 1.119.

[751] Powderly, *Thirty Years of Labor 1859–1889*, p. 121.

[752] La cita del subtítulo proviene de Steward, *The Eight Hour Movement: A Reduction of Hours Is an Increase of Wages*, p. 13.

[753] *Ibid*., p. 10.

[754] Steward, *The Eight Hour Movement: A Reduction of Hours Is an Increase of Wages*, p. 11.

[755] *Ibid*., pp. 11–12.

[756] McNeill, *The Labor Movement*, pp. 472–473.

[757] Steward, *The Eight Hour Movement: A Reduction of Hours Is an Increase of Wages*, p. 4.

[758] Gnomon, «'Gnomon' and His Critics», *JUL* IV, núm. 9 (enero de 1884), p. 631.

[759] McNeill, *The Labor Movement*, p. 472.

[760] Para una discusión con gran maestría de la dimensión política de los distintos tratamientos que recibieron los Caballeros en la prosa y en la poesía véase Weir, *Beyond Labor's Veil*, pp. 145–230.

[761] Gantt, «Breaking the Chains: A Story of the Present Industrial Struggle», p. 78.

[762] Steward, *The Meaning of the Eight Hour Movement*, p. 4.

[763] McNeill, *The Labor Movement*, p. 476.

[764] Steward, *The Eight Hour Movement: A Reduction of Hours Is an Increase of Wages*, p. 13.

[765] William H. Sylvis, «Aristocracy of Intellect», en *The Life, Speeches, Labors and Essays of William H. Sylvis*, p. 444.

[766] Powderly, *Thirty Years of Labor 1859–1889*, p. 88.

[767] *Ibid.*

[768] Robert D. Layton, «Salutatory», *JUL* (15 de octubre de 1881), p. 156.

[769] Por ejemplo «The True and the False», *JUL* 3, núm. 7 (noviembre de 1882), pp. 335–336; Weir, *Beyond Labor's Veil*, pp. 152–155, 227–230, 260–267.

[770] «The True and the False», pp. 335–336.

[771] Steward, «A Reduction of Hours an Increase of Wages», p. 292.

[772] «Chapters on Labor VI (Cont)», *JUL* VI, núm. 12 (25 de octubre de 1885), pp. 1.105–1.107, 1.106.

[773] *Ibid*., p. 62.

[774] Steward, *The Eight Hour Movement: A Reduction of Hours Is an Increase of Wages*, p. 12.

[775] Powderly, *Thirty Years of Labor 1859–1889*, pp. 76–77.

[776] Manning, «The Key of Liberty», p. 250.

[777] Weir calcula que el número de periódicos en general se duplicó entre 1880 y 1890. Weir, *Beyond Labor's Veil*, p. 153.

[778] «Esbozos de Economía Política» apareció desde el 25 de mayo de 1884 hasta el 25 de mayo de 1885 (aunque el último artículo dice que habría una continuación, no he sido capaz de encontrar rastro alguno de ella). «Capítulos sobre el Trabajo» se publicó desde el 10 de junio de 1885 hasta el 25 de mayo de 1886. «Ideas Industriales», por su parte, apareció entre el 10 de junio y el 25 de septiembre de 1886.

[779] «Statisticians Attention!», *JUL* 2, núm. 5 (15 de octubre de 1881), p. 158.

[780] S. M. Jelley, *The Voice of Labor*, p. 363.

[781] Sylvis, «Address Delivered at Buffalo, N.Y., January, 1864», p. 114.

[782] No existe libro que trate en profundidad las salas de lectura y de conferencias. La mejor discusión de la cultura educativa de los Caballeros está en Weir, *Beyond Labor's Veil*, pp. 277–319. Véase también Fink, *Workingmen's Democracy*, pp. 10–11; Oestreicher, *Solidarity and Fragmentation*, pp. 90–91; Levine, «Labor's True Woman: Domesticity and Equal Rights in the Knights of Labor», pp. 327–328. En mi propia lectura de revistas como la *JUL, KoL* y el *Labor Leaf* constaté que casi en cada número aparecen publicitadas conferencias públicas o libros a la venta.

[783] Powderly, *Thirty Years of Labor 1859–1889*, p. 68.

[784] *Ibid*., p. 56.

[785] «How and Where to Get Knowledge», *JUL* 3, núm. 8 (noviembre de 1882), p. 369.

[786] Gantt, «Breaking the Chains: A Story of the Present Industrial Struggle», p. 83.

[787] Sobre lo primero, véase la lista en Susan Levine, «Labor's True Woman: Domesticity and Equal Rights in the Knights of Labor», p. 327. Algunos trabajos importantes escritos por Caballeros o compañeros de viaje son *Polity of the Labor Movement* de Victor Drury, *Labor Movement* o *The Problem of To-day* de McNeill, *Poverty and Progress* de Henry George y *Working People's Rights* de James Sullivan.

[788] «Our Lecture Bureau», *JUL* 3, núm. 7 (noviembre de 1882), p. 333.

[789] *Ibid*., pp. 333–335.

[790] Sobre Barry véase Weir, «A Dubious Equality: Leonora Barry and Women in the KOL»; Levine, «Labor's True Woman: Domesticity and Equal Rights in the Knights of Labor». El contraste que ofrece Levine entre Barry y Elizabeth Rodgers y la discusión de Leikin sobre Fannie Allyn son muy instructivos sobre los mensajes a menudo contradictorios que aparecían en estas conferencias y los roles más amplios que se les asignaba a las mujeres. Levine, «Labor's True Woman: Domesticity and Equal Rights in the Knights of Labor»; Leikin, *The Practical Utopians*, pp. 107–109.

[791] Véanse los anuncios en *KoL*, *JSP* y el *Labor Leaf* a lo largo de los meses finales de 1886. Es remarcable que Aveling y Marx se dejaron ver en Chicago durante el volátil juicio de Haymarket, y que trataron la dudosa legalidad del asunto en sus discursos. Su aparición en Chicago se vio precedida por amenazas de los empleadores y el alcalde, aunque finalmente estas quedaron en nada. Pueden consultarse para esto los números de noviembre y diciembre de 1886 del *KoL*.

[792] Sylvis, «Address Delivered at Chicago, January 9, 1865», p. 113.

[793] Powderly, *Thirty Years of Labor 1859–1889*, p. 62.

[794] El autor contrapone aquí dos términos casi homónimos en inglés: *selfishness* y *self-interest*. (*N. de T.*).

[795] *Powderly, Thirty Years of Labor 1859–1889,* pp. 258–259.

[796] Sylvis, «Address Delivered at Chicago, January 9, 1865», p. 164.

[797] Powderly, *Thirty Years of Labor 1859–1889*, p. 121, la cursiva es nuestra.

[798] Steward, *The Eight Hour Movement: A Reduction of Hours Is an Increase of Wages*, p. 18.

[799] Thompson, «'An Important Question'», p. 127.

[800] «Co-Operation – the Condition of Its Success», *JUL* V, núm. 1 (25 de abril de 1884), p. 666.

[801] Sylvis, «Address Delivered at Buffalo, N.Y., January, 1864», p. 107.

[802] Terence Powderly, «Message to the Noble Order of the Knights of Labor of America, Philadelphia, May 3, 1886», en *Labor: Its Rights and Wrongs*, Westport, CT, Hyperion Press, Inc., 1886, p. 73.

[803] Weir, *Beyond Labor's Veil*, pp. 46–55; Fink, *Workingmen's Democracy*, pp. 126–130, 156–172.

[804] Sylvis, «Address Delivered at Chicago, January 9, 1865», p. 164.

[805] Sharpe, «Co-Operation».

[806] Sylvis, «Address Delivered at Chicago, January 9, 1865», p. 167.

[807] Uriah S Stephens, «Ideal Organization I», I, núm. 2 (15 de junio de 1880), p. 24.

[808] *Ibid*., p. 24.

[809] Weir, *Beyond Labor's Veil*, p. 282.

[810] *Ibid*., *passim.*

[811] Véase la fascinante discusión de Weir, *ibid*., pp. 19–66.

[812] Norman Ware, *The Labor Movement in the United States*; Fink, *Workingmen's Democracy*; Oestreicher, «Socialism and the Knights of Labor in Detroit, 1877–1886»; Leikin, *The Practical Utopians*; Weir, «A Fragile Alliance».

[813] Sharpe, «Co-Operation».

[814] «Ancient and Modern Monopolies», *KoL* 1, núm. 32 (13 de noviembre de 1886).

[815] Powderly, *Thirty Years of Labor 1859–1889*, p. 76.

[816] Jelley, *The Voice of Labor*, p. 203.

[817] Sobre la relación de los Caballeros con la política de partidos véase Fink, *Workingmen's Democracy*; Kim Voss, *The Making of American Exceptionalism*; Weir, «A Fragile Alliance».

[818] Henry E. Sharpe, «Co-Operation», *JUL* (15 de enero de 1884), p. 706.

[819] Fink, *Workingmen's Democracy*; Weir, *Knights Unhorsed.*

[820] Fales, «The Organization of Labor».

[821] «Co-Operation», *JUL* IV, núm. 6 (15 de octubre de 1883), p. 580.

[822] «A Coward's Blow at Co-Operation», *JSP* 2, núm. 91 (5 de julio de 1885).

[823] Sharpe, «Co-Operation», p. 597.

[824] Por ejemplo «Legalize Co-Operation», *KoL* 1, núm. 42 (22 de enero de 1887); «A Coward's Blow at Co-Operation».

[825] Sobre estos desafíos, véase Leikin, *The Practical Utopians*; Clare Dahlberg Horner, *Producers' Co-Operatives in the United States, 1865–1890*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1978.

[826] «Co-Operation», p. 581.

[827] Stevens, «Ideal Organization I», p. 24.

[828] «Go-Stay», *JUL* 4, núm. 1 (mayo de 1883), p. 461.

[829] Sobre los Caballeros de Nueva York que proponían organizar a los trabajadores chinos, véase Weir, «A Fragile Alliance»; Weir, «'Here's to the Men WHO Lose!': the Hidden Career of Victor Drury», *Labor History* 36, núm. 4, 1995, pp. 530–556.

[830] W. W. Stone, «The Knights of Labor on the Chinese Situation», *Overland Monthly and Out West Magazine* VII, núm. 39 (marzo de 1886), pp. 225–226.

[831] Citado en *ibid*., p. 229.

[832] «Getting the Art of Living Down Fine», *JUL* V, núm. 4 (25 de junio de 1884), p. 724. (Hasta donde he podido encontrar, el *wind pudding* es una receta simple de malvaviscos con piña machacada y nata montada, por lo que parece que el autor criticaba la simplicidad de la dieta. [*N. de T.*]).

[833] *Ibid.*

[834] Roediger, *The Wages of Whiteness*, p. 35. Véase la discusión de este punto en el Capítulo 1.

[835] Puede consultarse también Cunliffe, *Chattel Slavery and Wage Slavery*; Mandel, *Labor, Free and Slave*; Eric Foner, «Abolitionism and the Labor Movement». Sobre los chinos, véase la discusión de Currarino y, quizás más clave aún, la discusión del «estándar norteamericano de vida» de Glickman y su conexión con un racismo «consumista» hacia los hábitos de consumo de la población migrante. Currarino, *The Labor Question in America*, pp. 36–59; Glickman, *A Living Wage*, pp. 78–92.

[836] Tomo la expresión de una versión más conservadora de la explicación de los «semilleros de la virtud», véase Glendon (ed.), *Seedbeds of Virtue.*

[837] Sharpe, «Co-Operation».

[838] La dificultad para absorber las peticiones de ayuda para crear cooperativas y sostener huelgas es algo evidente en las páginas del *Journal*. Véase, por ejemplo, el mensaje del secretario general de la Junta Cooperativa pidiendo a las asambleas locales que parasen de reclamar dinero a la junta central. J. P. McGaughey, «Halt!», *JUL* VI, núm. 24 (25 de abril de 1886), p. 2.055.

Conclusión

«La libertad que está por llegar»

Es fácil verse seducido por la distancia histórica. Podríamos pensar que los republicanos obreros son un grupo fascinante e inspirador, pero que sus preocupaciones están muy alejadas de las nuestras. Al fin y al cabo, al menos en los países industriales, los empleadores ya no pagan en pagarés y tiques de cartón, los tribunales no someten a ciudades enteras a la ley marcial, los líderes obreros no son asesinados ni los campamentos de huelguistas son masacrados por ametralladoras.[839] Los Estados no mandan a los tanques para ocupar las ciudades controladas por el movimiento obrero;[840] de hecho, la ley reconoce el derecho del obrero a organizarse y a hacer huelga. Es más, la abyecta pobreza de los habitantes de los bloques de viviendas y de los cortadores de caña de azúcar es (casi) totalmente una cosa del pasado. El derecho laboral, las prestaciones sociales, la tecnología moderna y los bienes de consumo más baratos implican que incluso quienes viven en la pobreza tienen acceso a muchos más productos básicos (por no mencionar a caprichos) de lo que tenían los trabajadores de finales del siglo XIX. Seguramente tengamos derecho a un cierto sentido de superioridad moral al sentir que no vivimos como ellos vivieron.

El trabajo y la dominación de hoy

Sobra decir que, incluso si existe esa gran brecha histórica que nos separa de los republicanos obreros, e incluso si tenemos derecho a tener un cierto sentido de progreso social, todavía podemos encontrar maneras de aprender de ellos. Quentin Skinner argumenta de forma convincente que la tarea de la reconstrucción histórica es «arqueológica». Recuperamos formas perdidas de pensar como una vía para desnaturalizar nuestro presente:

> El historiador intelectual puede ayudarnos a comprender hasta qué punto los valores encarnados en nuestro modo de vida actual y nuestra forma actual de pensar sobre esos valores no reflejan sino una serie de elecciones tomadas en diferentes momentos y entre distintos mundos posibles. Esa conciencia puede ayudarnos a liberarnos de las garras de cualquier relato hegemónico sobre dichos valores.[841]

Es sencillo identificar el «relato hegemónico sobre dichos valores» que el republicanismo obrero desnaturaliza. En el discurso actual la libertad se invoca frecuentemente para argumentar en contra de los intentos del trabajador de ejercer un control colectivo sobre su trabajo, ya sea mediante la regulación, la sindicación o la organización de cooperativas. La libertad económica se entiende como menos regulación e impuestos más bajos, la libertad de los trabajadores para firmar los contratos que ellos quieran y la relacionada libertad de los jefes de gobernar el puesto de trabajo como les plazca. Es ciertamente sorprendente descubrir que, durante un tiempo, un gigantesco número de personas se vieron movilizadas por una explicación de la libertad que se arma en una dirección casi opuesta. Esa sorpresa puede traducirse en autoconciencia y en una autorreflexión crítica. Como mínimo, al menos, nos hace pararnos un poco antes de asumir sin más que el único lenguaje disponible para criticar los acuerdos económicos actuales se articula necesariamente desde otros valores *distintos* a la libertad. La libertad puede tener un carácter crítico y no solo apologético.

Pero nuestra conexión con el siglo XIX no es tan delgada. Existe un sentido más profundo según el cual deberíamos poner en duda la actitud moralmente complaciente que asume que hemos superado completamente

el pasado incluso aunque haya un progreso material respecto a este. De hecho, podemos reconocer varias formas importantes en las que los problemas de los republicanos obreros todavía nos interpelan. Las controversias sobre el poder y el control en el lugar del trabajo siguen siendo una parte de nuestra experiencia política y económica. La naturaleza emancipadora o constrictora de los contratos laborales y su relación con las desigualdades económicas más generales siguen siendo una cuestión central hoy en día. A pesar de que la manifestación concreta de estos conflictos sea distinta en algunos aspectos de la del siglo XIX, las preocupaciones morales subyacentes son las mismas.

Sin ir más lejos, en nuestro propio presente algunos empleados han perdido su puesto de trabajo por expresar o mantener opiniones políticas que no eran del gusto de sus jefes,[842] y a menudo los empleadores han abusado de su autoridad en el puesto de trabajo para forzar a los empleados a asistir a mítines electorales para que escuchen y distribuyan mensajes políticos, para influenciar su voto o para que donen dinero a determinadas campañas electorales.[843] Esos son ejemplos vivientes de la preocupación republicana obrera por cómo la dependencia económica respecto a los empleadores puede traducirse en una influencia política desigual que amenaza por ello nuestra libertad política formal. Los republicanos obreros pensaron que la única manera de proteger la igualdad política era asegurando una distribución relativamente igualitaria de la riqueza y la erradicación de la dominación en el puesto de trabajo. Solo así los trabajadores podrían estar seguros de que sus opiniones políticas no se verían amenazadas con castigos económicos. Como escribió Henry Demarest Lloyd, autor de *Wealth against Commonwealth*, no existe un sustituto para «la libertad industrial [...], sin esta la libertad política retrocede hasta desvanecerse».[844] En nuestra sociedad la libertad política no se ha «desvanecido» pero esas controversias políticas nos recuerdan la constante prominencia de una de las preocupaciones de los republicanos

obreros. Podríamos señalar también que el proyecto de asegurar la «libertad industrial» es una manera más eficaz de garantizar la libertad política de cada ciudadano que la estrategia de limar puntas que defienden los que, en los últimos tiempos, hacen campaña por una reforma de las finanzas.

Más importantes son incluso los vastos conflictos sobre cuestiones que no se definen normalmente como «políticas». Los empleadores encuentran resistencia a la hora de contratar y despedir, ante su control sobre el puesto de trabajo o su control fuera de las horas de empleo. Recientemente, algunos empleadores han despedido a sus empleados por los comentarios que habían hecho en Facebook,[845] por su orientación sexual,[846] por ser demasiado atractivos sexualmente hablando,[847] por no serlo lo suficiente, [848] por intentar organizarse o apoyar la sindicación,[849] por ser «desleales» o por cualquier otro tipo de desobediencia percibida.[850] Las acusaciones sobre el uso «arbitrario» del poder se extienden a las relaciones cotidianas en el lugar de trabajo. Los trabajadores siguen quejándose de cómo se les obliga a trabajar bajo condiciones de extremo calor o de extrema dificultad física,[851] de cómo se les niega el descanso para comer o para ir al servicio pero se les fuerza a quedarse más tiempo aunque su jornada haya acabado,[852] de cómo se les niega el derecho a leer o a encender el aire acondicionado durante los descansos,[853] de cómo se les fuerza a someterse a pruebas aleatorias de control de drogas o de cómo se les obliga a realizar otras acciones humillantes o irrelevantes.[854] Llama la atención que en casi todos estos ejemplos la ley protege la autoridad del empleador para tomar estas decisiones sin tener que consultarlas con sus empleados. Como señalaría rápidamente un republicano obrero, los empleadores no *necesitan* ejercer su poder de formas malvadas o crueles. Pueden tolerar de forma benevolente los parones para ir al baño, instalar sistemas de control de temperatura y cumplir con todas las recomendaciones de seguridad. Pero que hagan esto o lo contrario está fuera del argumento sobre la libertad republicana. El problema es que los

empleadores tengan el *poder* para hacer lo que quieran en este y otros asuntos sin consideración de la voluntad de los trabajadores. Es ese poder arbitrario, y nada más, lo que pone en cuestión la libertad del trabajador.

Podríamos abordar caso a caso cada uno de los ejemplos enumerados e intentar juzgarlos individualmente para ver si las decisiones fueron arbitrarias o no. Así es como funciona más o menos el derecho laboral. Pero la perspectiva republicana obrera nos permite verlos como ejemplos particulares de un mismo problema: quién está sometido a la voluntad de quién. Es aquí donde encontramos la continuidad con el pasado. De hecho, podríamos señalar con cierta preocupación que algunas de estas injusticias básicas son exactamente las mismas que asolan todavía los lugares de trabajo. La «abolición del privilegio de la comida» que George McNeill mencionó hace muchísimas décadas[855] sigue siendo una cuestión polémica hoy día. Los empleadores que espían o exigen información sobre las actividades que se llevan a cabo después de las horas de trabajo, que hoy en día se refieren a los *posts* en Facebook y a las parejas sexuales, llevaron a actuar a los tejedores de alfombras en la década de 1880.[856] Pero no necesitamos mostrar que un malestar determinado es el mismo para probar esa continuidad significativa con el pasado. Las cuestiones claves en común se encuentran más bien en el hecho de que las luchas económicas no tratan solo de salarios y de jornadas laborales sino también de poder y de control. La perspectiva republicana obrera es iluminadora precisamente porque identifica esa cuestión común y nos permite conectar diferentes reclamos con un mismo problema estructural de relaciones de poder desiguales. La libertad para formarse opiniones políticas, para ir al servicio, para leer, determina lo que cuenta como un entorno seguro y conforma otros aspectos del propio entorno laboral que explican por qué la dominación económica nos preocupa tanto.

Además sigue siendo cierto que, como nos recordarían los republicanos obreros, el contrato laboral (no importa cuán cuidadosamente esté

confeccionado) no puede sino proporcionar a los empleadores la mayor parte de esta autoridad remanente y discrecional. En el fondo el contrato es un acuerdo para vender al empleador la capacidad de trabajar del trabajador y, por tanto, es una transferencia a aquel de los derechos de control sobre esa propiedad. Si el empleador quiere usar la capacidad de trabajo del empleado, es hasta cierto punto inevitable que el trabajador tenga que hacer suya la voluntad del empleador. No importa cuánto intente uno mejorar el poder de negociación del trabajador, no importa cómo de altos sean los salarios o cuán buena sea la jornada laboral, no existe forma de que el contrato de trabajo regule todas las decisiones futuras que deben tomarse en el propio puesto de trabajo. No importa cómo de iguales sean las partes cuando se firma el contrato: esa igualdad desaparece una vez que se ha firmado este.[857] Dado el carácter incompleto de los contratos y la peculiaridad de la mercancía trabajo como algo inseparable de la voluntad del vendedor, un contrato de trabajo siempre contendrá en su seno elementos de dominación. El puesto de trabajo sigue siendo un lugar donde existen empleadores benevolentes o malvados, pero en ambos casos los trabajadores siguen sometidos a la voluntad de sus jefes.

Sobra decir que este elemento de la crítica republicana obrera tendría menos peso si el contrato laboral jugase un papel menos importante en nuestra sociedad. Pero no es el caso. A pesar de que después de la Gran Recesión de 2008 se diera una caída en la participación de la fuerza del trabajo, fue un receso temporal en la longeva tendencia histórica por la que la fuerza de trabajo se ha incrementado de forma continua.[858] Aquí, de nuevo, son particularmente atractivos los argumentos republicanos obreros. Su defensa de que una forma de dominación estructural complementaba y reforzaba la dominación en el puesto de trabajo está en cierto sentido más vigente hoy que antes. La mayoría de la gente, y según algunos cálculos la gran mayoría, no tiene otra opción que no sea vender su trabajo a un empleador.[859] Las leyes actuales protegen una desigualdad tan radical en

la propiedad que, mientras que algunas prestaciones económicas mínimas están disponibles para los que no tienen empleo, pocas personas tienen otra alternativa que no sea vender su trabajo. Como decía un Caballero hace mucho tiempo, un trabajador no puede «producir sin buscarse un jefe o un amo».[860] A veces sus empleadores son benevolentes o al menos poco entrometidos. Y otras veces controlan las actividades de sus empleados al detalle, incluyendo el número de veces que se levantan de su mesa, la duración de los descansos no previstos y el número de segundos en los que no está trabajando.[861] En todo caso, la dominación estructural se traduce en dominación personal y esta última reproduce la primera en la medida en que pocos trabajadores pueden adquirir en algún momento el suficiente capital como para poner en marcha su propio negocio. Además, dentro de los métodos existentes de distribuir el control sobre los recursos productivos no hay manera de escapar a la necesidad de vender la propia capacidad de trabajo. La crítica republicana obrera del trabajo asalariado destaca especialmente porque es capaz de mostrar la forma en la que los elementos estructurales y personales de la dominación económica se relacionan unos con otros.

Por otra parte, no solo la crítica sino también los elementos de la alternativa republicana obrera tienen un atractivo contemporáneo. Hoy en día los tribunales y los cuerpos de la administración son la principal vía para tratar conflictos sobre el poder y la autoridad en el puesto de trabajo. En Estados Unidos, por ejemplo, cuerpos como la Administración de Seguridad y Salud Ocupacional [*Occupational Safety and Health Administration*] y la Junta Nacional de Relaciones Laborales [*National Labor Relations Board*], junto con los tribunales criminales y civiles, cargan con la responsabilidad de decretar los juicios y reglas administrativos sobre los casos específicos en los que aparecen los problemas. Merece la pena destacar que los republicanos obreros —a pesar de que apoyasen muchas reformas análogas y ciertamente fueran una fuerza

esencial en medidas como la jornada laboral de ocho horas o las oficinas laborales del Estado— no veían la regulación estatal como la vía principal para transformar las relaciones económicas. De hecho, consideraron que las cuantiosas medidas administrativas y reguladoras eran, en muchos aspectos, una buena segunda opción o una opción temporal en el camino hacia la propiedad y el control cooperativos del puesto de trabajo. En algunos casos la creación de las oficinas laborales del Estado fue un compromiso o un intento de crear un sustituto a la formación de empresas autorreguladas y controladas cooperativamente.[862]

Una razón por la que los republicanos obreros pensaron que las cooperativas relativamente autorreguladas eran una solución más eficaz que la regulación por los tribunales o cuerpos administrativos era de índole práctica. Estas instituciones públicas son muy lentas en sus procedimientos, a menudo tardan años en tomar una decisión, un tiempo en el cual muchos de los afectados por el problema original ya han experimentado daños e inconveniencias irreparables. Además, esas instituciones solo pueden tratar con un número limitado de casos y se ven fácilmente influenciadas por las desigualdades de poder económico de fondo que emergen naturalmente cuando existe una importante desigualdad en el control sobre la propiedad productiva y la riqueza. No importa cómo de bueno sea el derecho laboral, existen toda una serie de razones para creer que es un instrumento sin pulir, incapaz de tratar con la inmediatez, variedad y complejidad de muchos de los conflictos entre los obreros y la dirección que aparecen en el puesto de trabajo.[863]

Pero había una razón más profunda para preferir la solución cooperativista: esta eliminaba una de las fuentes fundamentales de conflicto y lucha que emanan del propio lugar de trabajo. Si los trabajadores fueran sus propios empleadores, ejerciendo un control relativamente igualitario sobre la dirección y el entorno laboral, se solucionarían toda una serie de problemas. Por un lado, desaparecería en gran medida el conflicto de

intereses entre empleados y empleadores (a los que les gustaría emplear la mano de obra al menor salario posible y en las peores condiciones durante el mayor tiempo posible). Convertir a los trabajadores en sus propios empleadores disolvería el conflicto más duro de intereses. Sobra decir que no se eliminarían todas las diferencias de opinión, pero la cooperación no solo daría un poder aproximadamente similar a cada trabajador, sino que además eliminaría algunas de las discrepancias sobre el ejercicio razonable de dicho poder. Sería difícil imaginar, por ejemplo, un grupo de trabajadores que se pusiera de acuerdo en crear unas condiciones laborales innecesariamente negativas o peligrosas para sí mismo.[864]

Este no es sino un ejemplo de cómo una cantidad considerable de regulaciones ya no serían necesarias. Además, con los trabajadores ejerciendo el poder directamente (o a través de directivos contratados por ellos mismos) sería posible tomar decisiones más concretas sobre distintas cuestiones que las que permitían los criterios estatales o nacionales —como los horarios, las condiciones, las evaluaciones de seguridad, la introducción de nuevas tecnologías, etcétera—. Y esas decisiones podrían ser más inmediatas, por no mencionar que también serían menos costosas, que cuando se debaten durante los interminables juicios o batallas administrativas. Es más, el control cooperativo también permite eliminar muchos pequeños abusos de menor escala que nunca llegan a alcanzar el nivel de merecer una batalla judicial o una mediación, pero que, aun con todo, persisten en los puestos de trabajo actuales.[865] En suma, lo que puede ser sorprendente para nosotros es que el argumento a favor de que los negocios se manejen de forma cooperativa fue y sigue siendo un argumento por una *mayor* autorregulación y, por tanto, en contra de la coacción a los trabajadores que llevan a cabo no solo sus jefes, sino también el Estado.

Puede que considerar las cooperativas como entidades relativamente autorreguladas pueda inquietar a los que argumentan según el tradicional esquema que obliga a elegir entre «una mayor libertad económica» *o* «una

mayor regulación», pero precisamente por eso nuestro argumento es más atractivo. La idea de la propiedad y el control cooperativo es reducir determinados tipos de dominación y con ello permitir más libertad para los individuos en la propia cooperativa. Esa mayor libertad es una consecuencia natural de creer que se ha formado un puesto de trabajo en el que los trabajadores son sus propios empleadores, o que al menos ejercen un mayor grado de control del que ejercen normalmente en un contrato de trabajo asalariado. Además, el argumento asume que los trabajadores son competentes para ejercer ese control. Hay algo de esta confianza en la capacidad de los trabajadores para gobernar colectivamente su trabajo que se ha perdido en la política contemporánea. Un impulso que guía la reivindicación de una mayor regulación laboral asume que los trabajadores son víctimas o que, al menos, están en una inevitable posición de dependencia (algo así como «tutelados por el Estado»).[866] Se da por sentado que los trabajadores no son más que una clase dependiente que necesita la ayuda externa de las leyes para conseguir acuerdos más justos e igualitarios con sus empleadores. La ventaja de la producción cooperativa no reside en que haga un uso de la ley que equilibre esa inevitable dependencia, ni tampoco en que desplace la relación económica de las desigualdades sociales del mercado laboral a la igualdad política de la toma de decisiones democrática, sino que su objetivo es, más bien, eliminar en el mayor grado posible esa dependencia en su propio origen, basándose en el supuesto de que los trabajadores pueden de hecho tomar decisiones competentes por sí mismos.

Esto no es, por supuesto, un argumento en contra de la posibilidad misma de que exista una toma de decisiones democrática en la que las regulaciones no son sino la expresión de ciudadanos igualmente libres fijando los límites al ejercicio legítimo del poder privado. Pero *sí que es* un argumento que sostiene que los republicanos obreros nos invitan a pensar las formas institucionales que aseguran la independencia de cada persona y que

respetan su capacidad para el ejercicio independiente y diario de su voluntad. Uno sospecha ciertamente que las condiciones económicas locales que aseguran la independencia de cada persona son, en todo caso, una precondición para una forma plenamente democrática en la toma de decisiones a nivel estatal. Merece la pena destacar también que los trabajadores vieron la cooperación no solo como un cambio en las leyes sobre la propiedad y el control, sino también como un cambio cultural. Defendieron que el tipo de normas informales de respeto, autoridad y mutualidad que aparecerían en los trabajos cooperativos se compadecían mejor con el reconocimiento de la independencia de cada persona que la cultura jerárquica que existía en los puestos de trabajo. Y eso tenía una base razonable por más que fuera más una esperanza que un argumento. Las normas informales tienden a reforzar las relaciones de poder en las que se desarrollan.

Un último atractivo del republicanismo obrero es el valor que otorga al ocio. El intento de limitar las horas de trabajo ocupa un lugar muy menor en la política contemporánea, pero fue un rasgo importante y provocador de la concepción social del republicanismo obrero. Por ejemplo, la mayor parte del debate actual sobre la tecnología parece girar en torno a cómo esta nos convertirá en mejores trabajadores. Los republicanos obreros nos recuerdan una idea más antigua, una según la cual las máquinas reemplazan a los trabajadores y no simplemente les ayudan a hacer mejor sus faenas. En la medida en que la innovación tecnológica *no* ha creado una sociedad en la que todos disfruten de mayores franjas de tiempo de ocio sino de mucho más desempleo involuntario, por no mencionar el trabajo excesivo, no estaríamos ante un problema tanto técnico como político. El problema reside en quién controla y posee las tecnologías que permiten ahorrar trabajo y, por tanto, quién cosecha los beneficios de su poder productivo.

Los argumentos a favor del republicanismo obrero se basan en una descripción muy general de la república cooperativista, tanto en su propia

época como en una modalidad que pudiera servir para hoy día. ¿Deben los trabajadores poseer y además controlar, o puede existir una propiedad externa en la medida en que no limite en exceso el control de aquellos? ¿Qué ocurre con la dominación de las minorías de trabajadores por parte de las mayorías y qué ocurre con otras formas de dominación informal? ¿Qué hacer con las consideraciones sobre la eficiencia y los incentivos a la innovación? ¿Cómo se supone que se pondrán a disposición de todos los trabajadores los créditos y otras formas de capital? ¿Cómo tendrá lugar la coordinación entre empresas? Y si es a través del mercado, ¿deberíamos ver la dependencia del mercado como una disciplina saludable o como una forma de dominación? Y, finalmente, ¿qué ocurre con los derechos a las prestaciones sociales para quienes no puedan trabajar o para los que vean fracasar a sus empresas?

Responder con solidez a todas estas preguntas es algo que está más allá de los objetivos de este libro. He ofrecido unos pocos argumentos breves, pero me gustaría, en primer lugar, aclarar lo que estoy diciendo y lo que no sobre el legado del republicanismo obrero. No estoy defendiendo que estas figuras del siglo XIX nos ofrezcan una receta clara para la reforma económica cuyos detalles y principios generales no requieran de otras consideraciones. No obstante, creo que los republicanos obreros interpelan nuestro presente, y no lo hacen simplemente por desnaturalizar nuestros supuestos sobre el significado de la libertad y de la virtud. Sus problemas, pese a que no siempre lo reconozcamos, no son tan *radicalmente* diferentes de los nuestros. A veces tendemos a imaginarnos en una posición tan moralmente superior respecto al pasado que pensamos que este no es más que un repositorio de errores que hace tiempo que ya hemos superado. Existen, sin embargo, multitud de evidencias de que la dominación en el puesto de trabajo y en la vida económica en general sigue siendo una cuestión relevante y problemática. Hay algo profundamente cautivador en una idea que da respuesta a este problema sin intentar envolver los

contratos laborales en infinitas y complejas regulaciones y organismos que las supervisen, sino que intenta transformar el núcleo de las relaciones sociales de tal manera que todo el mundo pueda ejercer una medida de control relativamente equitativa sobre su actividad cotidiana. Por descontado, el gran desafío que plantea este enfoque es que exige de cada persona un cierto grado de fe democrática en las capacidades de todos los trabajadores. Pero es un salto de fe que merece la pena realizar.

El republicanismo obrero y sus predecesores

Al argumentar en favor de la importancia contemporánea del republicanismo obrero no quiero desviar la atención de los argumentos históricos de este libro. Mi principal objetivo era recuperar las ideas políticas de los republicanos obreros y mostrar que hicieron su contribución a una arbórea y longeva tradición. En primer lugar, quería señalar que los académicos neorrepublicanos han subestimado la complejidad de la relación entre la esclavitud y la libertad. No basta con constatar que en sus orígenes, la libertad era lo contrario que la esclavitud. Tradicionalmente, la libertad también *presuponía* la esclavitud. Además, la paradoja de la esclavitud y la libertad fue un problema central para los republicanos del siglo XIX porque tenía un referente contemporáneo y no solo antiguo: el resurgimiento de la teoría republicana *junto a* la posesión de esclavos. Los intentos para resolver esta paradoja estimularon el desarrollo del ideal del trabajo libre. Cuando los republicanos comenzaron a defender que la libertad republicana debería ser una condición universal, comenzaron, al fin, a «trascender sus orígenes».[867]

En segundo lugar, quise probar que ese proceso de cambio conceptual obligó a los republicanos modernos no solo a hacer frente al problema de la esclavitud, sino también a dar una explicación de cómo se podía universalizar la libertad republicana en una economía capitalista industrializada. Los republicanos *laissez-faire* respondieron defendiendo el

trabajo asalariado como una condición universal del trabajo libre. Esto forzó a los republicanos obreros a profundizar sus análisis de la servidumbre: elaboraron una explicación de las dimensiones tanto estructurales como personales de la dominación. Y elaboraron también argumentos para mostrar cómo esa dominación se reproducía mediante los contratos laborales que los obreros firmaban con sus empleadores. Frente a esas nuevas formas de dominación, y frente al carácter colectivo de la producción industrial, realizaron otra innovación conceptual al equiparar la independencia con las condiciones de autogobierno de las cooperativas de trabajadores en vez de con la pequeña propiedad o con el trabajo asalariado. El resultado de alguna manera inesperado de esos argumentos fue que se modificó no solo el significado sino también el valor de la libertad republicana. La independencia, defendían ahora, era valiosa porque permitía una condición de trabajo libre autorrealizador que además hacía posible un mayor tiempo de ocio.

Hemos visto también cómo una reconceptualización de la virtud cívica surgió de ese pensamiento nuevo y cooperativista. Los republicanos obreros transformaron la virtud cívica en una política de la solidaridad según la cual los que sufrían servidumbre eran, al mismo tiempo, los agentes potenciales de la emancipación. En otras palabras: la paradoja de la esclavitud y la libertad no fue solo un puzle intelectual en relación con la universalidad de la libertad republicana, fue también un puzle práctico en relación con ese proceso de universalización. ¿Quién tenía intereses prácticos en la república cooperativista? ¿De quién podía esperarse, por tanto, que actuase virtuosamente? La respuesta señaló a las propias clases dependientes, pero bajo la condición de que estas pudieran transformarse en agentes capaces de actuar colectivamente.

En términos generales los investigadores no han conseguido registrar estas contribuciones al pensamiento republicano porque han tendido a ignorar el siglo XIX o lo han despachado como un periodo de ascenso del

liberalismo. Puede ser que se hayan dejado llevar además por un sentido demasiado estrecho de los problemas que un académico debe tratar. En definitiva, investigadores como Quentin Skinner y Philip Pettit pusieron muchas energías en argumentar que la teoría republicana de la libertad es «negativa» y se han esforzado mucho en mostrar que sus creadores modernos, al menos desde Maquiavelo, la entendieron de esa forma.[868] Han dedicado muchos menos esfuerzos, sin embargo, a discutir el concepto de universalidad y todo lo que entraña. Sospecho que esto se debe a que estaban demasiado involucrados en una disputa contra el liberalismo contemporáneo, más precisamente el liberalismo establecido en los términos de Isaiah Berlin y su famoso ensayo sobre la libertad negativa y la libertad positiva. En ese ensayo Berlin defendió que el hecho central de la política moderna, al que debe dar respuesta toda teoría de la libertad, es el «pluralismo». Lo que significa ese término es algo sometido a debate y no tenemos la necesidad de detenernos ahora en este.[869] El punto importante es que, al margen de cómo se interpretase, el descubrimiento del pluralismo conduce a los modernos a no pensar ya que una sola escala de valores o una única concepción de la buena vida es válida para todo el mundo. Por lo tanto, pueden decir los liberales, todo el mundo debe tener la libertad de buscar sus propios fines de la manera en la que cada cual piense que deben alcanzarse. Es más, el hecho del pluralismo influye en el *significado* de la libertad. La libertad es necesariamente «negativa», es decir, viene definida por la ausencia de interferencia o dominación, y no es «positiva», esto es, no viene definida por la consecución o logro de determinados fines o capacidades humanas.[870] El argumento sigue: si existen fines y capacidades plurales, entonces la libertad no puede identificarse (de una manera que tenga sentido) con el ejercicio de una habilidad o la consecución de un determinado fin particular. Cualquier concepto positivo debe conducir a una coacción extensa hacia todos aquellos que no estén de acuerdo («obligándoles» a ser libres). La conclusión inevitable parece ser

que este tipo de coacción en nombre de la libertad vuelve un absurdo el propio concepto. Los republicanos contemporáneos han aceptado normalmente estos términos del debate y han argumentado que su concepción de la libertad es negativa o, con menos frecuencia, que una determinada concepción positiva de la libertad encaja mejor con el hecho del pluralismo moderno.[871]

Este debate es importante pero ha reducido indebidamente el foco de la investigación histórica. Hemos visto a lo largo de este libro que otro gran hecho de la política moderna no es tanto el pluralismo cuanto la lucha por la igualdad, con su exigencia intelectual de que los ideales políticos sean *universales* o aplicables a todo el mundo. Esa lucha por la igualdad llamó la atención sobre la cuestión de si la libertad republicana podía superar su conexión interna y «particularista» con la esclavitud. Mi sospecha es que los académicos han permitido que los términos del debate contemporáneo afecten al alcance de sus investigaciones históricas, volviendo difícil explicar el sentido completo de problemáticas como la paradoja de la esclavitud y la libertad. Sin embargo, cuando giramos el foco hacia el siglo XIX, la lucha por la igualdad juega un rol central e innegable en la transformación del pensamiento político republicano. El puzle intelectual clave versa sobre cómo universalizar la libertad republicana, no sobre si esta es negativa o positiva. Esto solo se convirtió en una problemática intelectual cuando una nueva clase de actores triunfaron y desafiaron las interpretaciones dominantes de la propia tradición republicana. Los académicos se han ocupado, quizás, demasiado de sus propias cuestiones, sin dejar que las voces históricas nos hablen en sus propios términos.

Marx y la República Cooperativista

Al comienzo de este libro dije que el impulso inicial que motivaba este proyecto era una crítica marxista del *revival* republicano. Ahora podemos preguntarnos si el libro se ha convertido en lo contrario: un largo ejercicio

de ventriloquia marxista. ¿No será acaso todo este discurso sobre la esclavitud salarial, el contrato laboral, las clases desposeídas, la autoemancipación de los trabajadores y la producción cooperativa un marxismo oculto que no se atreve a confesarse como tal? El registro histórico solo confirma la sospecha. No solo es que algunos líderes de los Caballeros del Trabajo, como Terence Powderly, fueran socialistas de carné, [872] sino que además algunos fueron miembros de la Asociación Internacional de Trabajadores de Marx, y un buen número de ellos habían leído los propios escritos de Marx.[873] Si no eran oficialmente «marxistas», desde luego parecían compañeros de viaje de estos, a un paso de serlo.[874] Ahora bien, debemos ser cuidadosos para evitar que nuestros presupuestos modernos no se proyecten anacrónicamente en nuestra historia intelectual y política. Cabe decir, por un lado, que la cosa más interesante de los republicanos obreros es precisamente que no eran marxistas autoconscientes. Entendían que sus ideas centrales eran una consecuencia natural de una tradición republicana heredada a la que añadieron elementos de economía política y de producción cooperativa. Marx no tenía el monopolio sobre la crítica del trabajo asalariado ni sobre las soluciones colectivas a ese problema. Los republicanos obreros nos recuerdan que muchas de las ideas que atribuimos a Marx no son realmente tan suyas. De hecho, puede incluso defenderse que en parte lo contrario es cierto, pero no me adentraré ahora en ese problema. Marx fue uno de esos pensadores del siglo XIX que heredó y radicalizó la tradición republicana.[875]

Una vez dicho esto, siguen quedando buenas razones para articular algunas cuestiones marxistas, especialmente en la medida en que pensemos que el republicanismo obrero sea relevante hoy en día. Una preocupación tiene que ver con el uso de la teoría laboral del valor. Como hemos visto, los republicanos obreros a menudo argumentaron que la cooperación permitiría al productor el disfrute «pleno de los frutos de su trabajo».[876] Esta reivindicación tenía una dimensión moral y otra analítica. En términos

analíticos se utilizaba para explicar los efectos de la dependencia económica o para describir la forma específica en la que un trabajador era obligado a trabajar y, al mismo tiempo, a perder el control sobre la mayor parte de lo que producía. En términos morales la teoría laboral del valor servía para expresar cómo sería un acuerdo económico en el que los trabajadores no estuvieran sometidos a los empleadores y no estuvieran forzados a venderse a sí mismos por la necesidad económica.

Pero existía una profunda ambigüedad en el uso republicano obrero de la teoría laboral del valor que se encuentra en cómo vacilaron entre reclamar el «valor completo» o el «valor justo». El valor *completo* se refiere a todo el valor de lo que producían los trabajadores, se calculara como se calculase, mientras que el valor *justo* se refiere a un nivel indeterminado de consumo en relación a la cantidad de trabajo empleado. Como señaló Marx en su famosa polémica contra los seguidores de Lasalle, existen al menos dos problemas con *ambas* formas de vincular la producción con el consumo. El primero es analítico: todo un conjunto de condiciones sociales de fondo —desde las infraestructuras y el Estado hasta el lenguaje y la educación— deben existir previamente para que un trabajador cualquiera sea capaz de realizar su contribución productiva. Pero si los trabajadores recibiesen el valor completo de lo que produjesen, entonces no quedaría valor para pagar por todas esas condiciones de fondo, dejando a los trabajadores en una situación de incapacidad para ir a trabajar. A fin de cuentas, un sistema de impuestos y gasto público reduciría la cantidad de trabajo en manos del trabajador a menos de su cantidad «completa». Pero si los trabajadores solo reclamaban el valor «justo», el concepto parece perder su carácter científico como medida objetiva, volviendo difícil el cálculo y dejando a la crítica sin una comprensión clara del papel de cada trabajo individual en el proceso social.[877] Tanto la idea de «completo» como la de «justo», en cuanto conceptos, representan el valor que crea el trabajador como una cantidad individual claramente mensurable pero no aprehenden la contribución

laboral de cada persona como parte de un proceso social. Si la contribución de cada persona presupone toda una serie de personas implicadas en otras actividades, y presupone una infraestructura social, no queda claro por qué deberíamos ver a esa persona como la única responsable (en términos causales) del valor que añade su trabajo.

Incluso en el caso de que pudiéramos realizar el cálculo, todavía seguiría quedando sin resolver el problema moral. La reivindicación del valor completo o del valor justo del propio trabajo vincula el consumo directa y totalmente con la producción. Es una forma de decir que nuestra capacidad para pagar bienes, y con ello satisfacer nuestras necesidades, debería ser estrictamente proporcional a la cantidad de trabajo que realizamos. Pero incluso si aceptásemos que la cantidad de trabajo que alguien realiza, se mida como se mida, debería determinar de alguna manera su capacidad de consumo, es difícil aceptar la justicia de una sociedad que vincula el consumo *exclusivamente* con la capacidad para trabajar. La fórmula de Marx, «de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades», siendo controvertida como es en su forma pura, al menos captura una verdad importante: que existen algunas necesidades que la gente debería poder ser capaz de cubrir sin que ello dependa de que tengan la capacidad o la disposición a trabajar. La sociedad le debe a cada individuo la satisfacción de sus necesidades más básicas. Podemos imaginarnos una serie de sistemas de bienestar que pueden (de hecho, algunos ya lo hacen) cumplir esta función. Una renta básica incondicional, un sistema de sanidad universal, pensiones y educación pública, así como un sistema de transporte público masivo y programas de salud pública. Sin embargo, no queda claro cómo el sistema de impuestos que se necesita para financiar esos programas podría considerarse justo si uno cree que la capacidad de consumo debería estar totalmente vinculada con la disposición o la capacidad de una persona para trabajar. Esos programas de prestaciones sociales parecen conllevar una suerte de expropiación injusta del valor

«justo» o «completo» del trabajo de cada uno. Quizá deban verse mejor como bienes y derechos públicos que cada persona recibe en cuanto que forma parte de una división del trabajo compleja y enormemente productiva.

Es posible aceptar esta crítica sin socavar el impulso básico del republicanismo obrero. Puede recordarse, por ejemplo, que el interés republicano obrero en la teoría laboral del valor consistía en explicar los tipos de dominación social específicos del mercado laboral y, con ello, desarrollar una teoría sobre cómo sería un sistema cooperativo. En cierto sentido su error fue confundir la propiedad con el control. El problema del control sobre el puesto de trabajo es al menos parcialmente distinguible de las reivindicaciones de propiedad sobre el valor producido. De hecho, los sistemas de bienestar que se basan en una provisión incondicional de bienes necesarios, como una renta básica o la sanidad pública, pueden servir al proyecto republicano para eliminar formas de dominación económica. Si un ciudadano es capaz de contar con el apoyo de una renta del Estado y puede acceder libremente a los servicios sanitarios, al margen de si tiene o no un empleo, entonces será más difícil que esa persona se vea sometida a la voluntad de un empleador —algo que sería importante que ocurriera incluso cuando las cooperativas estuvieran gobernadas por mayorías democráticas y no por empleadores individuales—. Algunos teóricos contemporáneos han defendido una renta básica incondicional precisamente en clave republicana.[878] En términos más generales, la reclamación moral según la cual las necesidades humanas deben ser cubiertas puede separarse del argumento sobre el control del valor «completo» o «justo» del trabajo propio sin que esto ponga en cuestión las bases del proyecto republicano obrero. Combinar un programa de prestaciones para garantizar las necesidades básicas con un control cooperativo sobre el trabajo sería una forma de hacer avanzar el proyecto republicano obrero para disfrutar tanto de más libertad en el trabajo como de más libertad respecto al trabajo. Y lo

haría, además, de una forma que preserva el ideal de los individuos como agentes activos de la producción y no solo como consumidores pasivos (lo cual es una ventaja que tendría esta estrategia, o al menos podría tenerla, frente a los programas de reforma que *solo* están preocupados con la redistribución de la renta y con los bienes públicos).

Otro desafío marxista para el proyecto republicano obrero es de carácter político más que moral. Se trata de la cuestión del voluntarismo. Una de las críticas más famosas de Marx a los socialismos anteriores era que estos confiaban en la filantropía de los ricos o en una teoría del cambio histórico gradual definido por la ilustración general de la sociedad más que por el conflicto de clases. Esos socialistas «utópicos» rechazaban reconocer la necesidad de emplear los poderes coercitivos del Estado para desafiar a la clase dominante y dirigir de forma centralizada la transformación histórica. [879] Como hemos visto, los republicanos obreros criticaban ciertamente las apelaciones a la filantropía y confiaban en la agencia de los trabajadores para superar su dependencia. Sin embargo, pese a que su posición sea equívoca y estuviera disputada a nivel interno, hasta cierto punto pueden considerarse como voluntaristas. Tendían a pensar que la coordinación central de las actividades, especialmente si se producía mediante el aparato coercitivo del Estado o mediante alguna organización a gran escala como eran los Caballeros del Trabajo, era incompatible con el proyecto cooperativista. Las cooperativas perdían su carácter de asociaciones voluntarias si, por ejemplo, reunían su capital mediante contribuciones obligatorias de los miembros o mediante impuestos obligatorios al conjunto de la población.[880] A menudo (aunque no siempre) se mostraban sorprendentemente poco dispuestos a poner en cuestión los derechos de propiedad de los propietarios existentes, a pesar de su crítica de largo alcance de las relaciones de propiedad —la distribución de tierras es aquí la excepción más notable—.[881] Esto podía deberse a su sospecha de que el Estado nunca podría ser controlado democráticamente y que, por tanto, no

podía confiarse en él; o puede que haya partido de un excesivo optimismo sobre la capacidad de los trabajadores para acumular su propio capital sin una redistribución pilotada por el Estado. Pero esa ambivalencia hacia el Estado se debía también a una determinada visión voluntarista de cómo deberían formarse y mantenerse las organizaciones cooperativas.[882] Ese voluntarismo dio forma a una imagen del cambio social y de la reproducción económica que difícilmente podemos catalogar como realista. En especial hoy en día, es muy difícil imaginarse cómo unos trabajadores relativamente pobres podrían adquirir el capital suficiente como para formar cooperativas que tuvieran la capacidad de competir en los grandes mercados —y no solo en los intersticios de la economía—, por no mencionar cómo estas cooperativas tendrían que capear los ciclos largos de crecimiento y recesión de la economía de mercado. Tal y como mostraron los mejores estudios sobre la cooperación durante el siglo XIX, los proyectos eran más exitosos cuando tenían el apoyo de los Caballeros, especialmente cuando, en su momento más álgido, los Caballeros funcionaban como una suerte de Estado dentro del Estado.[883]

Recaudar fondos, crear las condiciones legales y mantener el entorno crediticio necesario para sostener una red de cooperativas requiere el acceso a una considerable cantidad de propiedades, así como el control del Estado. El Estado tendrá que gravar impuestos, aprobar leyes e imponer regulaciones, incluso si muchos de los fenómenos que motivaban estas regulaciones han desaparecido. La centralización y una cierta cantidad de coacción son inevitables. Como una cuestión de sociología política, era poco razonable que los republicanos obreros se imaginasen que los esfuerzos puramente voluntarios, en la medida en que tuvieran éxito, serían suficientes para constituir un serio desafío a la clase de propietarios privados. Muchos entre ellos fueron conscientes del problema aunque no siempre estuvieran dispuestos a llevar esta reflexión hasta sus últimas consecuencias.[884] Además, como una cuestión de economía técnica, una

cierta coordinación —de flujos de capital, de prestaciones, de decisiones de producción o de regulaciones— era y es inevitable.

No es necesario zanjar la controversia sobre la relativa superioridad de los precios de mercado o de la planificación estatal para constatar que los republicanos obreros no consiguieron resolver algunas ambigüedades cruciales de su propio argumento. La república cooperativista era un desafío a las prerrogativas económicas de toda una clase y eso exigía una coordinación central en marcha para crear, no digamos mantener, ese desafío. Por esa razón el control y el uso del Estado parece ser una parte inevitable del proyecto republicano incluso si asumimos que existen formas en las que la producción cooperativa podría conducir a una menor regulación estatal. Todo esto se vuelve más cierto si aceptamos las ideas que mencionamos antes sobre la necesidad de programas de bienestar como una renta básica y un sistema de sanidad pública: todo eso también sería administrado por el Estado.

La política del republicanismo

Estas no son sino críticas tentativas, que se ofrecen con el espíritu de tomarnos en serio el republicanismo obrero como una contribución a nuestras propias ideas y no solo como una alternativa histórica derrotada. Por descontado, la historia de cómo otros pensaron no puede sustituir a nuestra propia obligación de pensar. Además, no existe manera alguna de tomarnos en serio a los republicanos obreros sin abordar su desafío *político*, por el cual entiendo su idea de que el ideal cooperativista era y es inseparable de los agentes que lo hacen realidad. Como vimos en el Capítulo 5, los republicanos obreros defendieron que el agente central o hegemónico tenía que ser la propia clase de trabajadores dependientes porque de otra manera uno no podría decir que la producción cooperativa aseguraría la independencia de todo el mundo. Si una idea se había impuesto coactivamente sobre la mayoría de la gente, entonces, hasta cierto

punto, no era una expresión de la voluntad y el juicio independiente de esta. Era una idea más, impuesta como cualquier otra.

Por lo tanto, a pesar de que el análisis social del republicanismo obrero proporcionara razones para creer que una cierta dosis de coerción estatal (de cara a redistribuir la propiedad y el control) sería inevitable, podemos comprender con facilidad por qué fueron particularmente cautos en dar este paso, o al menos de darle demasiada importancia. Es fácil que la justificación de la coacción cobre vida propia, por no hablar de cómo reduce y estrecha nuestro sentido de lo que cuenta como político. En nuestra propia época la filosofía política a veces se recluye en la práctica de producir reglas para el uso legítimo de la coacción estatal como si la política no existiera más allá del Estado. Hacemos bien en entender por qué la concepción republicana obrera de la política se extendía más allá del Estado coactivo para llegar hasta las prácticas de autoeducación y autoorganización. Si nosotros, como hicieron ellos, partimos de las condiciones reales de desigualdad y dominación, deberíamos, por tanto, reflexionar sobre los procesos por los que los grupos dependientes se organizan y se educan, y también sobre los principios que sostienen ese tipo de actividad. La independencia no es solo un estatus económico que poseen las personas, es una experiencia política y social que la gente conquista para sí misma. Y la forma más habitual en la que conquistan esa independencia es actuando colectivamente, incluso cuando ya la disfrutan a nivel individual.

---

[839] Ross, «American Labor Violence: Its Causes, Character, and Outcome»; Hacker, «The United States Army as a National Police Force: The Federal Policing of Labor Disputes, 1877–1898»; Forbath, *Law and the Shaping of the American Labor Movement.*

[840] H. S. Foxwell, «From the Line of MOST Resistance», *American Federationist*, núm. 22, 1922, p. 263.

[841] Skinner, *Liberty before Liberalism*, pp. 116–117.

[842] Timothy Noah, «Bumper Sticker Insubordination», *Slate Magazine* (14 de septiembre de 2004); Brenda Howard, «I Left My Job Over a Computer-Desktop Hoodie», *The Washington Post* (16 de agosto de 2013).

[843] Por ejemplo, Josh Eidelson, «Koch to Workers: Vote Mitt or Else!», *Salon.com* (18 de octubre de 2012); Alec MacGillis, «Coal Miner's Donor», *The New Republic* (4 de octubre de 2012).

[844] Lloyd, *Wealth against Commonwealth*, p. 180.

[845] Ramona Emerson, «13 Controversial Facebook Firings: Palace Guards, Doctors, Teachers and More», *The Huffington Post* (17 de octubre de 2011).

[846] J. D. Velasco, «Fired Gay Water Polo Coach and Supporters Protest at Charter Oak Board Meeting», *San Gabriel Valley Tribune* (7 de octubre de 2011).

[847] Eric M. Strauss, «Iowa Woman Fired for Being Attractive: Looks Back and Moves On», *ABC News* (2 de agosto de 2013).

[848] Amanda Hess, «How Sexy Should a Worker Be? The Plight of the Babe in the American Workplace», *Slate Magazine* (29 de julio de 2013).

[849] Alan Barber, «Pro-Union Workers Fired in Over One-fourth of Union Election Campaigns», *The Center for Economic and Policy Research* (4 de marzo de 2009).

[850] Sobre el extraño caso del American Civil Liberties Union, que ha denunciado esos «despidos arbitrarios» por parte de otras compañías, mientras quiere que la deslealtad sea considerada una infracción para sus propios trabajadores, véase Ned Resnikoff, «ACLU Locked in Contract Dispute with Employee Union», *MSNBC* (25 de julio de 2013); y American Civil Liberties Union, «Legislative Briefing Kit: Wrongful Discharge» (31 de diciembre de 1998).

[851] Tiffany Hsu, «Amazon Warehouse Employees Overheated Ahead of Holiday Season», *The Los Angeles Times* (19 de septiembre de 2011); Ian Urbina, «As OSHA Emphasizes Safety, Long-Term Health Risks Fester», *The New York Times* (30 de marzo de 2013).

[852] Tanzina Vega, «In Ads, the Workers Rise Up ... and Go to Lunch», *The New York Times* (7 de julio de 2012); Todd Wasserman, «Amazon Dragged Into Applebee's Latest Jokey Campaign», *Mashable* (25 de julio de 2012); Bob Egelko, «Employers Must Pay if They Deny Lunch Breaks», *The San Francisco Chronicle* (18 de febrero de 2011); Dave Jamieson, «Amazon Warehouse Workers Sue Over Security Checkpoint Waits», *The Huffington Post* (8 de mayo de 2013).

[853] Meredith Bennett-Smith, «Indiana AT&T Technicians File Class Action Lawsuit Citing Grim Break Conditions», *The Huffington Post* (14 de agosto de 2012); Lyneka Little, «AT&T Workers Claim Lunch Break Violations», *ABC News* (15 de agosto de 2012).

[854] Para una lista y debate de quejas relacionadas puede verse Chris Bertram *et al.*, «Let It Bleed: Libertarianism and the Workplace», *Crooked Timber* (1 de julio de 2012).

[855] *Report of the Industrial Commission Vol 7*, p. 116.

[856] Susan Levine, *Labor's True Woman*, pp. 56–59, 66–68, 73–81.

[857] He discutido estas cuestiones con mayor profundidad en «Labor Republicanism and the Transformation of Work».

[858] Véanse por ejemplo los datos en Estados Unidos que muestran que la tasa de participación de la fuerza de trabajo y la relación entre empleo y población total sigue siendo más alta que en cualquier momento anterior a 1978, incluso tras el declive provocado por la recesión de 2008. La Oficina de Estadísticas Laborales proporciona esta información en los siguientes enlaces: participación de la fuerza de trabajo, en http://data.bls.gov/timeseries/LNS11300000; y relación entre empleo y población, en http://data.bls.gov/timeseries/LNS12300000. Los datos de Eurostat para los países europeos muestran las mismas tendencias básicas con algunas ligeras variaciones. Los datos están disponibles en http://epp.eurostat.ec.europa.eu/portal/page/portal/employment_unemployment_lfs/data/main_tables.

[859] Por ejemplo, en Estados Unidos los cálculos varían entre el 60 y el 80 por ciento de la población trabajadora del país. Doug Henwood, *After the New Economy*, Nueva York, The New Press, 2003, p. 125; G. William Domhoff, «Wealth, Income, and Power», *Who Rules America*, http://www2.ucsc.edu/whorulesamerica/power/wealth.html; Edward N. Wolff, «The Asset Price Meltdown and the Wealth of the Middle Class», publicado *online* el 26 de agosto de 2012, disponible aquí: http://appam.confex.com/data/extendedabstract/appam/2012/Paper_2134_extendedabstract_151_0.pdf.

[860] «Industrial Ideas Chapter II», p. 2.098.

[861] Rachel Emma Silverman, «Tracking Sensors Invade the Workplace», *The Wall Street Journal* (7 de marzo de 2013); Chris Crowell, «Housekeeping Communication Gets More Efficient, High-Tech», *Hotelmanagement.net* (6 de octubre de 2008).

[862] Los Caballeros de San Crispín, una organización de zapateros que creó todo un conjunto de cooperativas en las décadas de 1870 y 1880, decían: «No le pedimos a una "Oficina laboral" que revise nuestra condición; proponemos encargarnos nosotros mismos» (citado en Clare Dahlberg Horner, *Producers' Co-Operatives in the United States, 1865–1890*, p. 56, nota 6). Sobre los Caballeros de San Crispín como precursores de los Caballeros del Trabajo, véase *ibid*., pp. 53–70; Leikin, *The Practical Utopians*, pp. 17–18.

[863] Sobre la dificultad para hacer cumplir el derecho laboral véase Urbina, «As OSHA Emphasizes Safety, Long-Term Health Risks Fester». Sobre la violación del derecho laboral y la incapacidad para aplicar muchas regulaciones de seguridad en el puesto de trabajo véase, por ejemplo, Harold Meyerson, «If Labor Dies, What's Next?», *The American Prospect* (13 de septiembre de 2012).

[864] He decidido no entrar, entre otros temas, en la importante cuestión de la competición económica global que podría en principio forzar a un grupo de productores a reducir considerablemente el nivel de seguridad ocupacional si esa fuese la única manera de mantener la viabilidad económica de su proyecto. A pesar de que sea una cuestión crucial que exige pensar soluciones a un nivel más alto que el de la propia empresa, es cierto que una virtud de la producción cooperativa sería la capacidad para distinguir esa situación de la situación en la que los empleadores,

en una empresa no cooperativa, utilizan la competición como una excusa para no financiar un puesto de trabajo seguro.

[865] He discutido esta problemática en mi artículo «Labor Republicanism and the Transformation of Work»; véase también Hsieh, «Rawlsian Justice and Workplace Republicanism».

[866] Para un ejemplo de este desarrollo en el derecho laboral, especialmente mediante la adopción por parte del Estado de una lógica diferente para regular las relaciones laborales que la que ofreció el propio movimiento obrero, véase James Gray Pope, «The Thirteenth Amendment versus the Commerce Clause: Labor and the Shaping of American Constitutional Law, 1921–1957», *Columbia Law Review* 102, núm. 1, 2002, pp. 1–122.

[867] Pettit, *Republicanism*, p. 133.

[868] Skinner, «The Republican Ideal of Political Liberty»; Skinner, «Machiavelli's Discorsi and the Pre-Humanist Origins of Republican Ideas».

[869] Merece la pena destacar que el «pluralismo» puede ser, como lo era para Berlin, una tesis metaética sobre la naturaleza de los valores. Según esa concepción, existen valores objetivos pero inconmensurables. Al satisfacer algunos, necesariamente estamos sacrificando otros, y no existe un principio objetivo que nos permita reconciliarlos. Para otros autores, como John Rawls y Charles Larmore y, en un sentido distinto, Benjamin Constant, el pluralismo es un hecho histórico y sociológico de la vida moderna: existe más de una explicación de la vida buena en el mundo y no tenemos una manera legítima de defender la prioridad de ninguna de ellas. Sin embargo, para otros autores, como John Stuart Mill, el pluralismo es una tesis sobre la naturaleza humana, o sobre el carácter necesariamente diverso y, por tanto, de las condiciones necesariamente diversas bajo las cuales los seres humanos florecerán. Isaiah Berlin, «John Stuart Mill and the Ends of Life» y «Two Concepts of Liberty», en *Four Essays on Liberty*, pp. 173–206 y 118–172 respectivamente [trad. cast.: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1998]; John Stuart Mill, «On Liberty», en John Stuart Mill, *On Liberty and Other Essays*, edición de John Gray, Nueva York, Oxford University Press, 1998, pp. 1–128 [trad. cast.: *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 2013]; Constant, «The Liberty of the Ancients as Compared with That of the Moderns»; John Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1996 [trad. cast.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 2004]; Charles Larmore, «Political Liberalism», *Political Theory* 18, núm. 3, 1990, pp. 339–360.

[870] Estas conexiones fueron trazadas célebremente por el ensayo de Berlin. Skinner comenzó identificando de forma deliberada la teoría «neorromana» sobre la libertad como una teoría negativa, en contraste con otras teorías «positivas», al menos desde la década de 1990. Berlin, «Two Concepts of Liberty»; Skinner, «The Republican Ideal of Political Liberty».

[871] Además de los ensayos ya mencionados, pueden consultarse Skinner, «A Third Concept of Liberty»; Pettit, *Republicanism*, pp. 17–50; Sandel, *Democracy's Discontent*, p. 26; Viroli, *Republicanism*, pp. 38–42.

[872] Oestreicher, *Solidarity and Fragmentation*, p. 92.

[873] Joseph Buchanan, un líder de los Caballeros de Denver, llegó incluso a ser delegado de la AIT en su asamblea general. Weir, *Knights Unhorsed*, pp. 75–76. Theodore Cuno, el estadístico de los Caballeros, era un emigrado europeo que había sido una persona cercana a Marx en los años áureos de la AIT. Ira Steward y George McNeill habían leído parte del trabajo de Marx. Montgomery sostiene que Steward desarrolló de forma natural una concepción de la jornada laboral que es esencialmente la misma que la que despliega Marx en el primer volumen de *El capital*. Montgomery, *Beyond Equality*, pp. 249–260.

[874] Victor Drury, uno de los Caballeros más influyentes en el panorama neoyorquino, era un anarquista blanquista exiliado, y Joseph Labadie, líder de los Caballeros de Detroit, era un antiguo miembro del Partido Socialista, pero un anarquista. Weir, «Here's to the Men WHO Lose!: the Hidden Career of Victor Drury»; Oestreicher, *Solidarity and Fragmentation*, pp. 79–85; Fink, *Workingmen's Democracy*, pp. 18–37.

[875] Una idea que Quentin Skinner ha repetido en alguna ocasión: «Estoy muy sorprendido por hasta qué punto Marx despliega, a su propia manera, un vocabulario político neorromano. Habla de los esclavos asalariados y habla de la dictadura del proletariado. Insiste en que, si solo tienes libertad para vender tu propio trabajo, entonces no eres libre en absoluto. Critica el capitalismo como una forma de servidumbre. Todo eso son compromisos morales reconociblemente neorromanos», en «Liberty before Liberalism and All That: Quentin Skinner Interviewed by Richard Marshall», *3am Magazine* (18 de febrero de 2013), disponible en: http://www.3ammagazine.com/3am/liberty-before-liberalism-all-that. Agradezco a William Clare Roberts por nuestras conversaciones sobre esta cuestión y por compartirme sus escritos sobre el tema. Puede verse también Lewis S. Feuer, «The North American Origins of Marx's Socialism», *The Western Political Quarterly* 16, núm. 1 (marzo de 1963), pp. 53–67.

[876] «Industrial Ideas Chapter I», p. 2.087.

[877] Por estas y otras razones puede sostenerse que Marx no era partidario de la «teoría laboral del valor» [*labor theory of value*] que habían defendido con ahínco los líderes socialistas anteriores (particularmente, Owen y Proudhon, con sus propuestas de «cheques» de valor-trabajo), sino que creó una «teoría del valor trabajo» [*value theory of labor*], que es algo bien distinto. Puede verse esta distinción y la discusión de cómo Marx llega a esas conclusiones en la fantástica obra *Marx's Inferno* de William Clare Roberts (Princeton, Princeton University Press, 2016), que reconstruye con solidez y solvencia los hilos normativos de la tradición republicana en el pensamiento político de Marx y se compadece razonablemente bien, aunque no sin fisuras, con la obra del propio Gourevitch. (*N. de T.*).

[878] David Casassas, «Basic Income and the Republican Ideal: Rethinking Material Independence in Contemporary Societies», *Basic Income Studies*, núm. 2 (2), 2008, pp. 1-7; Pettit, «A Republican Right to Basic Income?»; Pettit, *Republicanism*, pp. 158–165. He defendido que esas propuestas son inadecuadas desde un punto de vista republicano en Gourevitch, «Labor Republicanism and the Transformation of Work».

[879] Karl Marx, «Critique of the Gotha Programme», en Robert Tucker (ed.) *The Marx-Engels Reader (Second Edition)*, Nueva York, W. W. Norton, 1978, pp. 537–539 [trad. cast.: *Crítica del*

Programa de Gotha; Crítica del Programa de Erfurt, Madrid, Fundación Federico Engels, 2004].

[880] Este fue un debate que causó divisiones dentro de los Caballeros del Trabajo, aunque la mayoría de estos se posicionaron del lado voluntarista. Véase Leikin, *The Practical Utopians*, pp. 43–46, 58–66.

[881] Puede verse, por ejemplo, A. J. Story, «The Land Question», *JUL* IV, núm. 5 (15 de septiembre de 1883), pp. 555–557; Weir, «A Fragile Alliance».

[882] Fink, *Workingmen's Democracy*, pp. 18–37.

[883] Leikin, *The Practical Utopians*, pp. 57–88; Levine, *Labor's True Woman*, pp. 99–102.

[884] Por ejemplo, «Legalize Co-Operation»; «Boycotting May Be Illegal»; Sharpe, «Co-Operation»; «Co-Operation: A Lecture Delivered before the Local Assemblies of Easton, PA., by Charles Summerman, of the State Labor Bureau of New Jersey».

BIBLIOGRAFÍA

Revistas

John Swinton's Paper (JSP)
Journal of United Labor (JUL)
Knights of Labor (KoL)
Labor Leaf
The Liberator
Mechanics' Free Press
The Working Man's Advocate (WMA)
Young America (YA)

Fuentes primarias

Aristóteles, *Politics*, traducción de C. D. C Reeve, Indianápolis, Hackett, 1998 [trad. cast.: *Política*, Madrid, Alianza, 2012].

—, *Rhetoric*, traducción de W. Rhys Roberts, Nueva York, Courier Dover Publications, 2004 [trad. cast.: *Retórica*, Madrid, Gredos, 1990].

Franklin, Benjamin, «A Modest Enquiry Into the Nature and Necessity of a Paper Currency», en *The Works of Benjamin Franklin, Vol. I Autobiography, Letters and Misc. Writings 1725–1734*, edición de John Bigelow, Nueva York, G. P. Putnam's Sons, 1904.

Brown, David, «Seditious Writings», en Irving Mark y Eugene L Schwab (eds.), *The Faith of Our Fathers: An Anthology Expressing the Aspirations of the American Common Man 1790–1860*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1952.

Brownson, Orestes A., «Brownson's Defence: Defence of the Article on the Laboring Classes», *Boston Quarterly Review*, 1840, pp. 1–94.

Byllesby, Langdon, *Observations on the Sources and Effects of Unequal Wealth*, Nueva York, Lewis J. Nichols, 1826.

Calhoun, John C., «Speech on the Reception of Abolition Petitions», en Eric L. McKitrick (ed.), *Slavery Defended: The Views of the Old South*, Nueva York, Columbia University Press, 1963 [1837].

Carey, Henry, *Principles of Political Economy: Part the Third; of the Causes Which Retard Increase in the Numbers of Mankind, Part the Fourth; of the Causes Which Retard Improvement in the*

Political Condition of Man, Filadelfia, Londres, Lea & Blanchard, John Miller, 1840.

Carter, Nathaniel H., William L. Stone y Marcus T. C. Gould, *Reports of the Proceedings and Debates of the New York Constitutional Convention 1821*, Albany, E. and E. Hosford, 1821.

Cicerón, *On Duties*, traducción de E. M. Atkins, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 [trad. cast.: *Los deberes*, Madrid, Gredos, 2014].

—, «On the Commonwealth», en *On the Commonwealth and On the Laws*, edición y traducción de James E. G. Zetzel, Cambridge, Cambridge University Press, 2003 [trad. cast.: *Sobre la República*, Madrid, Gredos, 1984].

—, *On the Ends of Good and Evil*, traducción de H. Rackham, Londres, Loeb Classical Library, 1914 [trad. cast.: *Del supremo bien y del supremo mal*, Madrid, Gredos, 1987].

—, «On the Laws», en *On the Commonwealth and On the Laws*, edición y traducción de James E. G. Zetzel, Cambridge, Cambridge University Press, 2003 [trad. cast.: *Las leyes*, Madrid, Gredos, 2007].

—, *The Nature of the Gods*, tranducción de H. Rackham, Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1956 [trad. cast.: *Sobre la naturaleza de los dioses*, Madrid, Gredos, 1999].

Colquhoun, Patrick, *A Treatise on the Wealth, Power, and Resources of the British Empire*, Londres, Joseph Mawman, 1814.

Commons, John R. *et al.* (eds.), *A Documentary History of American Industrial Society Volume v: The Labor Movement*, Cleveland, The Arthur H. Clark Company, 1910.

Constant, Benjamin, «The Liberty of the Ancients as Compared with That of the Moderns», en *Constant: Political Writings*, ed. Biancamaria Fontana (1988 [1816]) [trad. cast.: *Sobre el espíritu de conquista; Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*, Madrid, Tecnos, 2002].

Cooley, Thomas McIntyre, *A Treatise on the Law of Torts, or, The Wrongs Which Arise Independently of Contract*, Londres, Callaghan & Company, 1888.

De Voltaire, M. «Slaves», en *A Philosophical Dictionary. Vol. 2* (1843 [1764]) [trad.cast.: *Diccionario filosófico,* 2 vols., Valencia, Prometeo, 1950].

Debow, J. D. B., «The Interest in Slavery of the Southern Non-Slaveholder», en *Slavery Defended: The Views of the Old South*, Nueva York, Columbia University Press, 1963 [1860].

Dew, Thomas, «Review of the Debate in the Virginia Legislature», en *Slavery Defended: The Views of the Old South*, Nueva York, Columbia University Press, 1963 [1832].

Fisk, Theophilus, *Capital Against Labor: An Address Delivered at Julien Hall, before the Mechanics of Boston, on Wednesday Evening, May 20*, Boston, Teophilus Fisk, 1835.

Fitzhugh, George, *Cannibals All!: Or, Slaves without Masters*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1988.

—, «Sociology for the South» *Slavery Defended: The Views of the Old South*, Nueva York, Columbia University Press, 1963 [1854].

Gantt, T. Fulton, «Breaking the Chains: A Story of the Present Industrial Struggle», en Mary C. Grimes (ed.), *The Knights in Fiction: Two Labor Novels of the 1880s*, Champaign, University of Illinois Press, 1986.

Godkin, E. L., «The Labor Crisis», *The North American Review CV* (julio de 1867), pp. 177–213.

Hammond, James Henry, «Mudsill Speech», *The Congressional Globe* (4 de marzo de 1858).

Harrington, James, *The Commonwealth of Oceana and a System of Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992 [trad. cast.: *La república de Océana,* México, Fondo de Cultura Económica, 1987].

Heighton, William, *An Address Delivered before the Mechanics and Working Classes Generally, of the City and County of Philadelphia. At the Universalist Church, in Callowhill Street, on Wednesday Evening, November 21, 1827, by the "Unlettered Mechanic"*, Filadelfia, The Office of the Mechanics Gazette, 1828.

—, *An Address to the Members of Trade Societies and to the Working Classes Generally: Being an Exposition of the Relative Situation, Condition, And Future Prospects of Working People in the United States of America. Together With a Suggestion and Outlines of A Plan, By which they may gradually and indefinitely improve their condition,* Londres, vendido en las dependencias de la Sociedad Cooperativa, reimpreso a partir de la edición de Filadelfia, 1827.

—, *The Principles of Aristocratic Legislation Developed in an Address Delivered to the Working People of the District of Southwark, and Townships of Moyamensing and Passyunk*, Filadelfia, J. Coates Jr., 1828.

Jefferson, Thomas, «Autobiography», en *Writings*, en Merrill D. Peterson, (ed.), Nueva York, The Library of America, 1984 [trad. cast.: *Autobiografía*, San José, Universidad Autónoma de Centro América, 1986].

—, «Letter to Edward Coles», en Joyce Appleby y Terence Ball (eds.), *Thomas Jefferson: Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999 [1814] [trad. cast.: «A Edward Coles», en Thomas Jefferson, *Escritos políticos*, Madrid, Tecnos, 2014].

—, *Notes on the State of Virginia*, Nueva York, Harpers & Row, 1964 [trad. cast.: «Notas sobre Virginia», en *Escritos políticos*, Madrid, Tecnos, 2014].

—, «To Benjamin Austin, January 9, 1816», en Merrill D. Peterson (ed.), *Thomas Jefferson: Writings*, Nueva York, The Library of America, 1984.

—, «To Dr. Edward Bancroft, Jan. 26, 1789», en Joyce Appleby y Terence Ball (eds.), *Thomas Jefferson: Political Writings,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999 [1789].

—, «To Dr. Thomas Humphreys», en Joyce Appleby y Terence Ball (eds.), *Thomas Jefferson: Political Writings,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999 [1817].

—, «To John Holmes, April 22, 1820», en Joyce Appleby y Terence Ball (eds.), *Thomas Jefferson: Political Writings,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999 [1820] [trad. cast.: «A John Holmes», en Thomas Jefferson, *Escritos políticos*].

—, «To St. George Tucker, August 28, 1797», en Joyce Appleby y Terence Ball (eds.), *Thomas Jefferson: Political Writings,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999 [1797].

Jelley, Symmes M., *The Voice of Labor*, Chicago, A. B. Gehman & Co, 1887.

Kant, Immanuel, «On the Common Saying: 'This May Be True in Theory, but It Does Not Apply in Practice'», en *Kant Political Writings*, edición de H. S. Reiss, Cambridge, Cambridge University

Press, 1991 [trad. cast.: «Teoría y práctica. En torno al tópico: "Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica"», en *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Alianza, 2019].

Lincoln, Abraham, «Address to the Wisconsin State Agricultural Society», en *The Portable Abraham Lincoln*, edición de Andrew Delbanco, Nueva York, Penguin Books, 1992 [trad. cast.: «Discurso anual en la Sociedad Agrícola del estado de Wisconsin», en *Una casa dividida. Escritos y debates 1837-1861,* Buenos Aires, Tres Américas, 1965].

Livio, Tito, *The History of Rome, Vol. 2*, Londres, J. M. Dent & Sons, 1905 [trad. cast.: *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*, Madrid, Gredos, 1997].

Lloyd, Henry Demarest, *Wealth against Commonwealth*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, Inc., 1963 [1894].

Luther, Seth, *An Address to the Working Men of New England, on the State of Education, and the Condition of the Producing Classes in Europe and America*, Nueva York, The Office of the Working Man's Advocate, 1833.

Maquiavelo, Nicolás, *The Discourses,* traducción de Leslie J. Walker, Nueva York, Penguin Classics, 1998 [trad. cast.: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 1987].

Madison, James, «Federalist No. 10», en *The Essential Federalist and Anti-Federalist Papers*, edición de David Wootton, Indianapolis, Hackett, 2009 [trad. cast.: «Número 10», en A. Hamilton, J. Madison y J. Jay, *El Federalista*, Madrid, Akal, 2015].

—, «James Madison Note to His Speech on the Right of Suffrage», en Philip B. Kurland y Ralph Lerner (eds.), *The Founders' Constitution*, Chicago, University of Chicago Press, 1986 [1821].

Manning, William, «Some Proposals for Makeing Restitution to the Original Creditors of Government», *William & Mary Quarterly* 46, núm. 2, 1989, pp. 320–331.

—, «The Key of Liberty», *The William and Mary Quarterly* 13, núm. 2, 1956, pp. 209-254.

Mark, Irving y Eugene L. Schwaab (eds.), «The Memorial of the Non-Freeholders of Richmond, Virginian [1829]», en *The Faith of Our Fathers: An Anthology Expressing the Aspirations of the American Common Man 1790–1860*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1952.

Marx, Karl, «Critique of the Gotha Programme», en Robert Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader (Second Edition)*, Nueva York, W. W. Norton, 1978, pp. 537–539 [trad. cast.: *Crítica del Programa de Gotha; Crítica del Programa de Erfurt*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2004].

McNeill, George E., *The Labor Movement: The Problem of to-Day*, Nueva York, The M. W. Hazen Co., 1892.

Obrero, Un Hermano, «To the MECHANICKS of PHILADELPHIA», *The INDEPENDENT GAZETTEER; or the CHRONICLE OF FREEDOM* (11 de octubre de 1783).

Owen, Robert, *Two Discourses on a New System of Society as Delivered in the Hall of Representatives at Washington*, Londres, Whiting & Branston, 1825 [trad. cast.: *Robert Owen. Textos del socialista utópico*, Madrid, CSIC, 2015, pp. 341-388].

Paine, Thomas, «Agrarian Justice», en *Thomas Paine: Common Sense and Other Writings*, edición de Joyce Appleby, Nueva York, Barnes & Noble, 2005 [trad. cast.: «Justicia agraria», en Alberto

Tena (comp.), Los orígenes revolucionarios de la renta básica. Textos de Thomas Paine y Thomas Spence del último tercio del siglo xviii, Madrid, Postmetropolis, 2021.

—, *Rights of Man*, Nueva York, Citadel Press, 1991 [trad. cast.: *Derechos del hombre*, Madrid, Alianza, 2008].

Phillips, Wendell, *The Labor Question*, Boston, Lee and Shepard, 1884.

Pickering, John, *The Working Man's Political Economy*, Cincinnati, OH, Thomas Varney, 1847.

Powderly, Terence, *Labor: Its Rights and Wrongs*, Westport, CT, Hyperion Press, 1886

—, *Thirty Years of Labor 1859–1889*, Columbus, OH, Excelsior Publishing House, 1889.

—, *The Path I Trod: The Autobiography of Terence v. Powderly*, Nueva York, Columbia University Press, 1940.

— (ed.), «Knights of Labor Platform – Preamble and Declaration of Principles», en *Labor: Its Rights and Wrongs*, Washington, D. C., The Labor Publishing Company, 1886.

Report of the Committee of the Senate upon the Relations Between Labor and Capital, and Testimony Taken by the Committee: Volume I, Washington, D. C., Government Printing Office, 1885.

Report of the Special Commission on the Hours of Labor and the Condition and Prospects of the Industrial Classes, Boston, Wright & Potter, State Printers (febrero de 1866).

Salustio, *Conspiracy of Catiline*, traducción de Rev. John Selby Watson, Nueva York y Londres, Harper & Brothers, 1899 [trad. cast.: *Conjuración de Catilina*, Madrid, Gredos, 1983].

Sidney, Algernon, *Discourses Concerning Government Vol II*, Edimburgo, G. Hamilton and J. Balfour, 1750.

—, *Discourses Concerning Government*, Filadelfia, C. P. Wayne, 1805 [1698].

Simpson, Stephen, *The Working Man's Manual: A New Theory of Political Economy, on the Principle of Production the Source of Wealth*, Filadelfia, Thomas L. Bonsal, 1831.

Skidmore, Thomas, *The Rights of Man to Property! Being a Proposition to Make it Equal among the Adults of the Present Generation: And to Provide for its Equal Transmission to Each Individual of Each Succeeding Generation, on Arriving at the Age of Maturity*, Nueva York, Alexander Ming, 1829.

Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis, Liberty Fund, 1976, p. 50 [trad. cast.: *Teoría de los sentimientos morales*, México, D. F., FCE, 2004].

Steward, Ira, «A Reduction of Hours an Increase of Wages», en *A Documentary History of American Industrial Society*, edición de T. Fly, Norman, OK, The Arthur H. Clark Company, 1910, pp. 284–301.

—, «Poverty», en Massachusetts Bureau of Statistics of Labor (ed.), *Fourth Annual Report of the Bureau of Statistics of Labor*, vol. 73, Boston, Wright & Potter, State Printers, 1873.

—, *The Eight Hour Movement: A Reduction of Hours Is an Increase of Wages*, Boston, Boston Labor Reform Association, 1865.

—, *The Meaning of the Eight Hour Movement*, Boston, Ira Steward, 1868.

Stone, W. W., «The Knights of Labor on the Chinese Situation», *Overland Monthly and Out West Magazine* VII, núm. 39 (marzo de 1886), pp. 225–230.

Sullivan, James, «James Sullivan to Jeremy Belknap», en Philip B. Kurland y Ralph Lerner (eds.), *The Founders' Constitution*, Chicago, University of Chicago Press, 1986 [1795].

Sumner, William Graham, «The Absurd Effort to Make the World Over», *Forum* (marzo de 1894), pp. 92–102.

—, *What Social Classes Owe to Each Other*, Nueva York, Harper & Brothers Publishers, 1883.

Sylvis, James C., «Biography of William H. Sylvis», en James C. Sylvis (ed.), *The Life, Speeches, Labors and Essays of William H. Sylvis*, Filadelfia, Claxton, Remsen & Haffelfinger, 1872.

Sylvis, William H. «Address Delivered at Buffalo, N.Y., January, 1864», en James C. Sylvis (ed.), *The Life, Speeches, Labors and Essays of William H. Sylvis*, Filadelfia, Claxton, Remsen & Haffelfinger, 1872.

—, «Address Delivered at Chicago, January 9, 1865», en James C. Sylvis (ed.), *The Life, Speeches, Labors and Essays of William H. Sylvis*, Filadelfia, Claxton, Remsen & Haffelfinger, 1872.

—, «Aristocracy of Intellect», en James C. Sylvis (ed.), *The Life, Speeches, Labors and Essays of William H. Sylvis*, Filadelfia, Claxton, Remsen & Haffelfinger, 1872.

—, «Co-Operation», en James C. Sylvis (ed.), *The Life, Speeches, Labors and Essays of William H. Sylvis*, Filadelfia, Claxton, Remsen & Haffelfinger, 1872.

—, «The Uses of Co-Operation», en James C. Sylvis (ed.), *The Life, Speeches, Labors and Essays of William H. Sylvis*, Filadelfia, Claxton, Remsen & Haffelfinger, 1872.

The Institutes of Justinian, Charleston, SC, Bibliobazaar, 2008 [trad. cast.: *Instituciones de Justiniano*, Buenos Aires, Heliasta, 1976].

Tiedeman, Christopher Gustavus, *A Treatise on the Limitations of the Police Power in the United States*, San Luis, MO, The F. H. Thomas Law Book Co., 1886.

Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America*, traducción de George Lawrence, Nueva York, HarperCollins, 2006 [trad. cast.: *La democracia en América*, Barcelona, RBA, 2005].

Tucker, St. George, «A Dissertation on Slavery, in Blackstone's Commentaries», en Philip B. Kurland y Ralph Lerner (eds.), *The Founders' Constitution*, Chicago, University of Chicago Press, 1986 [1803].

Warren, Josiah, «Letter From Josiah Warren», en John R. Commons *et al.* (eds.), *A Documentary History of American Industrial Society Volume v: The Labor Movement*, Cleveland, The Arthur H. Clark Company, 1910, pp. 133–137.

Whitwell, Stedman, «Description of an Architectural Model From a Design by Stedman Whitwell, Esq. for a Community upon a Principle of United Interests, as Advocated by Robert Owen, Esq.», en Kenneth E. Carpenter (ed.), *Cooperative Communities: Plans and Descriptions*, Nueva York, Arno Press, 1972.

Fuentes secundarias

Ackerman, Bruce, *We the People: Foundations*, Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 1991 [trad. cast.: *Nosotros, el pueblo I: Fundamentos de la historia*

constitucional estadounidense, Quito, IAEN, 2015].

Adair, Douglass G, *The Intellectual Origins of Jeffersonian Democracy: Republicanism, the Class Struggle, and the Virtuous Farmer*, Lanham, MD, Lexington Books 1964 [1943].

Adamic, Louis, *Dynamite: The Story of Class Violence in America*, Nueva York, Chelsea House Publishers, 1971 [trad. cast.: *Dinamita. Historia de la violencia de clases en Estados Unidos, 1826-1934*, Madrid, La Linterna Sorda, 2017].

American Civil Liberties Union, «Legislative Briefing Kit: Wrongful Discharge» (31 de diciembre de 1998).

Appleby, Joyce, *Capitalism and a New Social Order: The Republican Vision of the 1790s*, Nueva York, New York University Press, 1984.

—, «Republicanism in Old and New Contexts», *The William and Mary Quarterly* 43, núm. 1, 1986, pp. 20–34.

—, «The 'Agrarian Myth' In the Early Republic», en *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1992.

Arky, Louis H., «The Mechanics' Union of Trade Associations and the Formation of the Philadelphia Workingmen's Movement», *The Pennsylvania Magazine of History and Biography* 76, núm. 2 (abril de 1952), pp. 142–176.

Barber, Alan, «Pro-Union Workers Fired in Over One-fourth of Union Election Campaigns», *The Center for Economic and Policy Research* (4 de marzo de 2009).

Benedict, Les Michael, «Laissez-Faire and Liberty: a Re-Evaluation of the Meaning and Origins of Laissez-Faire Constitutionalism», *Law and History Review* 3, núm. 2 (otoño de 1985), pp. 293–331.

Bennett-Smith, Meredith, «Indiana AT&T Technicians File Class Action Lawsuit Citing Grim Break Conditions», *The Huffington Post* (14 de agosto de 2012).

Berlin, Isaiah, «Two Concepts of Liberty», en *Four Essays on Liberty*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1979, pp. 118–172 [trad. cast.: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1998].

Bertram, Chris *et al.*, «Let It Bleed: Libertarianism and the Workplace», *Crooked Timber* (1 de julio de 2012).

Bestor Jr., Arthur E., «The Evolution of the Socialist Vocabulary», *Journal of the History of Ideas*, 1948, pp. 259–302.

Bogin, Ruth, «Petitioning and the New Moral Economy of Post-Revolutionary America», *The William and Mary Quarterly* 45, núm. 3 (julio de 1988), pp. 392–425.

Brest, Paul *et al*., *Processes of Constitutional Decisionmaking: Cases and Materials*, Boston, Little Brown, 2003.

Brown, Robert Maxwell, «Back Country Rebellions and the Homestead Ethic in America, 1749–1799», en Richard Maxwell Brown y Don Fehrenbacher (eds.), *Tradition, Conflict, and Modernization: Perspectives on the American Revolution*, Nueva York, Academic Press, 1977, pp. 73–99.

Brunt, Paul A., «The Roman Mob», *Past & Present*, núm. 35, 1966, pp. 3–27.

Buhle, Paul, «The Republic of Labor: The Knights in Rhode Island», en *From the Knights of Labor to the New World Order: Essay on Labor and Culture*, Nueva York, Garland Publishing, Inc., 1997.

Burke, Martin J., *The Conundrum of Class: Public Discourse on the Social Order in America*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

Bushman, Richard L., «Massachusetts Farmers and the Revolution», en Richard M. Jellison (ed.), *Society, Freedom, and Conscience: The American Revolution in Virginia, Massachusetts, and New York*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 1976, pp. 77–124.

Carter, Ian, «How Are Power and Unfreedom Related?», en Cecil Laborde y John Maynor (eds.), *Republicanism and Political Theory*, Oxford, Blackwell Publishing, 2008, pp. 58-82.

Casassas, David, «Basic Income and the Republican Ideal: Rethinking Material Independence in Contemporary Societies», *Basic Income Studies*, núm. 2 (2), 2008, pp. 1-7.

Claeys, Gregory, «Introduction», en Gregory Claeys (ed.), *The Politics of English Jacobinism: Writings of John Thelwall*, University Park, TX, Pennsylvania State University Press, 1995, pp. xiii–lviii.

—, «The Origins of the Rights of Labor: Republicanism, Commerce, and the Construction of Modern Social Theory in Britain, 1796–1805», *The Journal of Modern History* 66, núm. 2 (junio de 1994), pp. 249–290.

Cotlar, Seth, *Tom Paine's America: the Rise and Fall of Transatlantic Radicalism in the Early Republic*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2011.

Crowell, Chris, «Housekeeping Communication Gets More Efficient, High-Tech», *Hotelmanagement.net* (6 de octubre de 2008).

Cunliffe, Marcus, *Chattel Slavery and Wage Slavery: The Anglo-American Context, 1830–1860*, Atenas, University of Georgia Press, 1979.

Currarino, Rosanne, *The Labor Question in America: Economic Democracy in the Gilded Age*, Urbana, Chicago y Springfield, University of Illinois Press, 2011.

Dagger, Richard, *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

—, «Neo-Republicanism and the Civic Economy», *Politics, Philosophy & Economics* 5, núm. 2 (1 de junio de 2006), pp. 151–173.

De Ste Croix, G. E. M., «Review: Slavery», *The Classical Review* 7, núm. 1, 1957, pp. 54–59.

Domhoff, G. William, «Wealth, Income, and Power», *Who Rules America*, http://www2.ucsc.edu/whorulesamerica/power/wealth.html.

Douglas, Dorothy W, «Ira Steward on Consumption and Unemployment», *The Journal of Political Economy* 40, núm. 4, 1932, pp. 532–543.

Dubofsky, Melvyn, *Industrialism and the American Worker*, Arlington Heights, IL, Harlan Davidson, Inc., 1985.

Egelko, Bob, «Employers Must Pay if They Deny Lunch Breaks», *The San Francisco Chronicle* (18 de febrero de 2011).

Emerson, Ramona, «13 Controversial Facebook Firings: Palace Guards, Doctors, Teachers and More», *The Huffington Post* (17 de octubre de 2011).

Epstein, Richard A., «Modern Republicanism, or, The Flight from Substance», *Yale Law Journal* 97, núm. 8 (julio de 1988), pp. 1.633–1.650.

Ernst, Joseph A., «Shays's Rebellion in Long Perspective: the Merchants and the 'Money Question'», en Robert A. Gross (ed.), *In Debt to Shays: The Bicentennial of an Agrarian Rebellion*, The Colonial Society of Massachusetts, 1993, pp. 57–80.

Fink, Leon, «From Autonomy to Abundance: Changing Beliefs About the Free Labor System in Nineteenth-Century America», en Stanley L. Engerman (ed.), *Terms of Labor: Slavery, Serfdom, and Free Labor*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1999.

—, «The New Labor History and the Powers of Historical Pessimism: Consensus, Hegemony and the Case of the Knights of Labor», *The Journal of American History* 75, núm. 1, 1988, pp. 115–136.

—, *Workingmen's Democracy: The Knights of Labor and American Politics*, Urbana y Chicago, University of Illinois Press, 1985.

Finley, Moses, «Between Slavery and Freedom», *Comparative Studies in Society and History* 6, núm. 3, 1964, pp. 233–249.

—, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, Nueva York, Viking Press, 1980.

—, *The Ancient Economy*, Berkeley, University of California Press, 1999 [trad. cast.: *La economía de la Antigüedad*, México, D. F., FCE, 2003].

—, «Was Greek Civilization Based on Slave Labour?», en M. I. Finley (ed.), *Slavery in Classical Antiquity: Views and Controversies*, Cambridge, W. Heffer & Sons Ltd., 1960.

Fisher, N. R. E., *Slavery in Classical Greece*, Londres, Bristol Classical Press, 1998.

Foner, Eric, «Abolitionism and the Labor Movement», en *Politics and Ideology in the Age of the Civil War*, Oxford, Oxford University Press, 1980, pp. 57–76.

—, *Free Soil, Free Labor, Free Men: The Ideology of the Republican Party before the Civil War*, Londres y Nueva York, Oxford University Press, 1971.

—, *Nothing but Freedom: Emancipation and Its Legacy*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2007.

—, *The Story of American Freedom*, Nueva York, W. W. Norton, 1998 [trad. cast.: *La historia de la libertad en EEUU*, Barcelona, Península, 2010].

—, «Workers and Slavery», en Paul Buhle y Alan Dawley (eds.), *Working for Democracy: American Workers From the Revolution to the Present*, Urbana, University of Illinois Press, 1985, pp. 21–30.

Foner, Philip S., *History of the Labor Movement in the United States, Volume 1: From Colonial Times to the Founding of the American Federation of Labor*, Nueva York, International Publishers, 1982.

Fones-Wolf, Ken, *The Boston Eight-Hour Men and the Emergence of American Trade Union Principles, 1863–1891*, Bethesda, University of Maryland Press, 1979.

Forbath, William, «Ambiguities of Free Labor: Labor and the Law in the Gilded Age», *Wisconsin Law Review*, 1985.

—, «Caste, Class, and Equal Citizenship», *Michigan Law Review* 98, núm. 1, 1999, pp. 1–91.

—, *Law and the Shaping of the American Labor Movement*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1991.

Foxwell, H. S, «Introduction», en Anton Menger, *The Right to the Whole Produce of Labor*, edición de H. S. Foxwell, Nueva York, Macmillan and Co., Limited, 1899, pp. v–cx.

—, «From the Line of MOST Resistance», *American Federationist*, núm. 22, 1922.

Garnsey, Peter, *Ideas of Slavery From Aristotle to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

—, «Non-Slave Labour in the Roman World», *Cambridge Philological Society, Supplementary Volume,* núm. 6, 1980, pp. 34–47.

—, «Peasants in Ancient Roman Society», en Walter Scheidel (ed.), *Cities, Peasants and Food in Classical Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 91–106.

—, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire,* Oxford, Oxford University Press, 1970.

Ghosh, Eric, «From Republican to Liberal Liberty», *History of Political Thought* XXIX, núm. 1, 2008, pp. 132–167.

Gilbert, Amos, *The Life of Thomas Skidmore*, Chicago, Charles H. Kerr Publishing Company, 1984.

Gillman, Howard, *The Constitution Besieged: The Rise and Demise of Lochner Era Police Powers Jurisprudence*, Durham, Duke University Press, 1993.

Glendon, Mary Ann (ed.), *Seedbeds of Virtue: Sources of Competence, Character, and Citizenship in American Society*, Lanham, Madison Books, 1995.

Glickman, Lawrence B, *A Living Wage: American Workers and the Making of Consumer Society*, Ithaca, Cornell University Press, 1997.

Goodin, Robert E., «Folie Républicaine», *Annual Review of Political Science* 6, núm. 1 (junio de 2003), pp. 55–76.

Gourevitch, Alex, «Labor and Republican Liberty», *Constellations* 18, núm. 3, 2011, pp. 431–454.

—, «Labor Republicanism and the Transformation of Work», *Political Theory* 41, núm. 4, 2013, pp. 591–617.

—, «Review: Rosanne Currarino's the Labor Question in America: Economic Democracy in the Gilded Age», *Historical Materialism* 21, núm. 2, 2013, pp. 179–190.

—, «William Manning and the Political Theory of the Dependent Classes», *Modern Intellectual History* 9, núm. 2, 2012, pp. 331–360.

Greenberg, Joshua R., «'Powerful – Very Powerful Is the Parental Feeling': Fatherhood, Domestic Politics, and the New York City Working Men's Party», *Early American Studies: an Interdisciplinary Journal* 2, núm. 1, 2004, pp. 192–227.

Grob, Gerald N., *Workers and Utopia: A Study of Ideological Conflict in the American Labor Movement, 1865–1900*, Evanston, Northwestern University Press, 1961.

Gutman, Herbert, *Work, Culture and Society in Industrializing America*, Nueva York, Vintage, 1976.

Hacker, Barton C., «The United States Army as a National Police Force: the Federal Policing of Labor Disputes, 1877–1898», *Military Affairs* 33, núm. 1 (abril de 1969), pp. 1–11.

Hankins, James, «Exclusivist Republicanism and the Non-Monarchical Republic», *Political Theory* 38, núm. 4 (27 de julio de 2010), pp. 452–482.

Hansen, Mogens Herman, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Oxford, Blackwell, 1991 [trad. cast.: La democracia ateniense en la época de Demóstenes, Madrid, Capitán Swing, 2022].

Harris, David Anthony, *Socialist Origins in the United States. American Forerunners of Marx, 1817–1832*, Assen, Van Gorcum & Comp, 1966.

Hartz, Louis, *The Liberal Tradition in America*, Nueva York, Harcourt, Brace & World, Inc., 1955 [trad. cast.: *La tradición liberal en los Estados Unidos: una interpretación del pensamiento político estadounidense desde la Guerra de Independencia*, México, D. F., FCE, 1994].

Henwood, Doug, *After the New Economy*, Nueva York, The New Press, 2003.

Hess, Amanda, «How Sexy Should a Worker Be? The Plight of the Babe in the American Workplace», *Slate Magazine* (29 de julio de 2013).

Herzog, Don, «Some Questions for Republicans», *Political Theory* 14, núm. 3 (agosto de 1986), pp. 473–493.

Hirschman, Albert O., *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1996 [trad. cast.: *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Madrid, Capitán Swing, 2014].

Hofstadter, Richard, *The American Political Tradition and the Men Who Made It*, Nueva York, Knopf, 1973 [trad. cast.: *La tradición política norteamericana y los hombres que la formaron*, México, D. F., FCE, 1984].

Hopkins, Keith, *Conquerors and Slaves*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 [trad. cast.: *Conquistadores y esclavos*, Barcelona, Edicions 62, 2002].

Horner, Clare Dahlberg, *Producers' Co-Operatives in the United States, 1865–1890*, Tesis Doctoral, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1978.

Horwitz, Morton J., «Republicanism and Liberalism in American Constitutional Thought», *William & Mary Law Review* 29, 1987, pp. 57–74.

—, *Transformation of American Law, 1870–1960: The Crisis of Legal Orthodoxy*, Nueva York, Oxford University Press, 1994.

Houston, Alan Craig, *Algernon Sidney and the Republican Heritage in England and America*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1991.

Hsieh, Nien-hê, «Rawlsian Justice and Workplace Republicanism», *Social Theory and Practice* 31, núm. 1, 2005, pp. 115–142.

Hsu, Tiffany, «Amazon Warehouse Employees Overheated Ahead of Holiday Season», *Los Angeles Times* (19 de septiembre de 2011).

Jameson, Michael H., «Agriculture and Slavery in Classical Athens», *The Classical Journal* 73, núm. 2, 1977–1978, pp. 122–145.

Jamieson, Dave, «Amazon Warehouse Workers Sue Over Security Checkpoint Waits», *The Huffington Post* (8 de mayo de 2013).

Jones, A. H. M., «Slavery in the Ancient World», en M. I. Finley (ed.), *Slavery in Classical Antiquity: Views and Controversies*, Cambridge, W. Heffer & Sons Ltd., 1960, pp. 1–16.

Jurdjevic, Mark, «Virtue, Commerce, and the Enduring Florentine Republican Moment: Reintegrating Italy Into the Atlantic Republican Debate», *Journal of the History of Ideas* 62, núm. 4, 2001, pp. 721–743.

Kalyvas, Andreas y Ira Katznelson, *Liberal Beginnings*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Kapust, Daniel, «Skinner, Pettit and Livy: The Conflict of the Orders and the Ambiguity of Republican Liberty», *History of Political Thought* XXV, núm. 3 (24 de diciembre de 2010), pp. 377–401.

Keyssar, Alexander, *The Right to Vote: The Contested History of Democracy in the United States*, Nueva York, Basic Books, 2000.

King, J. E., «Utopian or Scientific? A Reconsideration of the Ricardian Socialists», *History of Political Economy* 15, núm. 3, 1983, pp. 345–373.

Kramer, Larry, *The People Themselves: Popular Constitutionalism and Judicial Review*, Nueva York, Oxford University Press, 2004.

Kramer, Matthew H., «Liberty and Domination», en Cecil Laborde y John Maynor (eds.), *Republicanism and Political Theory*, Oxford, Blackwell Publishing, 2008, pp. 31–57.

Kramnick, Isaac, «Republican Revisionism Revisited», *The American Historical Review* 87, núm. 3 (junio de 1982), pp. 629–664.

Krause, Sharon, «Beyond Non-Domination: Agency, Inequality, and the Meaning of Freedom», *Philosophy and Social Criticism*, 39, núm. 2, 2013, pp. 187–208.

Larmore, Charles, «Liberal and Republican Conceptions of Freedom», en Daniel Weinstock (ed.), *Republicanism: History, Theory and Practice*, Londres, Routledge, 2004, pp. 96–119.

Laurie, Bruce, *Working People of Philadelphia, 1800–1850*, Filadelfia, Temple University Press, 1980.

Lause, Mark A., *Young America: Land, Labor, and the Republican Community*, Springfield, University of Illinois Press, 2005.

Lee, Daniel, «Popular Liberty, Princely Government, and the Roman Law in Hugo Grotius's De Jure Belli Ac Pacis», *Journal of the History of Ideas* 72, núm. 3 (julio de 2011), pp. 371–392.

Leikin, Steven, *The Practical Utopians: American Workers and the Cooperative Movement in the Gilded Age*, Detroit, MI, Wayne State University Press, 2004.

Levine, Susan, *Labor's True Woman: Carpet Weavers, Industrialization, and Labor Reform in the Gilded Age*, Filadelfia, Temple University Press, 1984.

—, «Labor's True Woman: Domesticity and Equal Rights in the Knights of Labor», *The Journal of American History* 70, núm. 2, 1983, pp. 323–339.

—, «Liberty before Liberalism and All That: Quentin Skinner Interviewed by Richard Marshall», *3am Magazine* (18 de febrero de 2013), disponible en: http://www.3ammagazine.com/3am/liberty-beforeliberalism-all-that.

Lintott, Andrew, «Citizenship», en Andrew Erskine (ed.), *A Companion to Ancient History*, West Sussex, Blackwell, 2009, pp. 515–517.

—, *Judicial Reform and Land Reform in the Roman Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

—, *The Constitution of the Roman Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1999.

Little, Lyneka, «AT&T Workers Claim Lunch Break Violations», *ABC News* (15 de agosto de 2012).

Lowenthal, Esther, «The Ricardian Socialists», *Studies in History, Economics and Public Law* XLVI, núm. I, 1911, pp. 5–105.

Lurie, Ronald y Jonathan Labbe, *The Slaughterhouse Cases: Regulation, Reconstruction, and the Fourteenth Amendment*, Lawrence, University Press of Kansas, 2003.

Macpherson, C. B., «Harrington as Realist: A Rejoinder», *Past & Present* 24 (abril de 1963), pp. 82–85.

Maddox, Graham, «The Limits of Neo-Roman Liberty», *History of Political Thought* XXIII, núm. 3, 2002, pp. 418–431.

Maihofer, Werner, «The Ethos of the Republic and the Reality of Politics en Gisela Bock, Maurizio Viroli y Quentin Skinner (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, vol. 120, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 283-292.

Mandel, Bernard, *Labor, Free and Slave: Workingmen and the Anti-Slavery Movement in the United States*, Champaign, University of Illinois Press, 1955.

Markell, Patchen, «The Insufficiency of Non-Domination», *Political Theory* 36, núm. 1 (1 de febrero de 2008), pp. 9–36.

Maynor, John y Cecil Laborde, «The Republican Contribution to Political Theory», en Cecil Laborde y John Maynor (eds.), *Republicanism and Political Theory*, Oxford, Blackwell Publishing, 2008, pp. 1-28.

Maynor, John W., *Republicanism in the Modern World*, Oxford, Polity, 2003.

McCormick, John P, «Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School's 'Guicciardinian Moments'», *Political Theory* 31, núm. 5 (octubre de 2003), pp. 615–643.

Menger, Anton, *The Right to the Whole Produce of Labor*, edición de H. S. Foxwell, Nueva York, Macmillan and Co., Limited, 1899.

Meyerson, Harold, «If Labor Dies, What's Next?», *The American Prospect* (13 de septiembre de 2012).

Michelman, Frank I., «Law's Republic», *Yale Law Journal* 97, núm. 8 (julio de 1988), pp. 1.493–1.537.

Millar, Fergus, *The Roman Republic in Political Thought*, Lebanon, NH, University Press of New England, 2002.

Miner, Claudia, «The 1886 Convention of the Knights of Labor», *Phylon*, 1983, pp. 147-159.

Montgomery, David, *Beyond Equality: Labor and the Radical Republicans, 1862–1872*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1967.

—, *Citizen-Worker: The Experience of Workers in the United States with Democracy and the Free Market During the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 [trad. cast.: *El ciudadano trabajador. Democracia y mercado libre en el siglo XIX norteamericano*, México, D. F., Instituto de Investigaciones Dr. José Mª Luis Mora, 1997].

—, «Labor and the Republic in Industrial America: 1860–1920», *Le Mouvement Social* 111, núm. Georges Haupt parmi nous, 1980, pp. 201–215.

—, «The Working Classes of the Pre-Industrial American City, 1780– 1830», *Labor History* IX, 1968, pp. 3–22.

—, «William H. Sylvis and the Search for Working-Class Citizenship», en *Labor Leaders in America*, Urbana y Chicago, University of Illinois Press, 1987, pp. 3-29.

Morgan, Edmund, *American Slavery, American Freedom,* Nueva York, W. W. Norton & Co., 1975.

—, «Slavery and Freedom: The American Paradox», *The Journal of American History* 59, núm. 1, 1972, pp. 5–29.

Mossé, Claude, *The Ancient World at Work*, Nueva York, W. Norton & Company, 1969 [trad. cast.: *El trabajo en Grecia y Roma*, Torrejón de Ardoz, Akal, 1980].

Nelson, Eric, «Liberty: One Concept Too Many?», *Political Theory* 33, núm. 1 (febrero de 2005), pp. 58–78.

—, *The Greek Tradition in Republican Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

New, John F. H., «Harrington, a Realist?», *Past & Present* 24, 1963, pp. 75–81.

—, «The Meaning of Harrington's Agrarian», *Past & Present* 25, 1963, pp. 94-95.

Nicolet, Claude, *The World of the Citizen in Republican Rome*, Berkeley, University of California Press, 1980.

Novak, William, «The Legal Origins of the Modern American State», en Robert Kagan y Austin Sarat Bryant Garth (eds.), *Looking Back at Law's Century*, Ithaca, Cornell University Press, 2001.

Ober, Josiah, *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1990.

Oestreicher, Richard, «A Note on Knights of Labor Membership Statistics», *Labor History* 25, núm. 1, 1984.

—, «Socialism and the Knights of Labor in Detroit, 1877–1886», *Labor History*, 22, núm. 1, 1981, pp. 5–30.

—, *Solidarity and Fragmentation: Working People and Class Consciousness in Detroit, 1875–1900*, Urbana, University of Illinois Press, 1986.

—, «Terence v. Powderly, the Knights of Labor, and Artisanal Republicanism», en Warren Van Tine y Melvyn Dubofsky (eds.), *Labor Leaders in America*, Urbana y Chicago, University of Illinois Press, 1987, pp. 30–61.

Oldfield, Adrian, *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*, Nueva York, Routledge, 1990.

Patten, Alan, «The Republican Critique of Liberalism», *British Journal of Political Science* 26, núm. 1 (enero de 1996), pp. 25–44.

Patterson, Orlando, *Freedom Vol. 1: Freedom in the Making of Western Culture*, Nueva York, Basic Books, 1991.

Pessen, Edward, *Most Uncommon Jacksonians: The Radical Leaders of the Early Labor Movement*, Albany, State University of New York Press, 1967.

—, «The Ideology of Stephen Simpson, Upperclass Champion of the Early Philadelphia Workingmen's Movement», *Pennsylvania History* 22, núm. 4 (octubre de 1955), pp. 328–340.

—, «The Workingmen's Movement of the Jacksonian Era», *The Mississippi Valley Historical Review* 43, núm. 3, 1956, pp. 428–443.

—, «Thomas Skidmore, Agrarian Reformer in the Early American Labor Movement», *New York History* 35, núm. 3, 1954, pp. 280–296.

Pettit, Philip, «A Republican Right to Basic Income?», *Basic Income Studies* 2, núm. 2 (diciembre de 2007), pp. 1–8.

—, «Freedom in the Market», *Politics, Philosophy & Economics* 5, núm. 2 (1 de junio de 2006), pp. 131–149.

—, «Republican Freedom: Three Axioms, Four Theorems», en Cecil Laborde y John Maynor (eds.), *Republicanism and Political Theory*, Oxford, Blackwell Publishing, 2008, pp. 102–130.

—, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1999 [trad. cast.: *Republicanismo: una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999].

Pitts, Jennifer, «Republicanism, Liberalism, and Empire in Post-Revolutionary France», en Sankar Muthu (ed.), *Empire and Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 261–291.

Pocock, J. G. A., «Review: Virtue and Commerce in the Eighteenth Century», *Journal of Interdisciplinary History* 3, núm. 1 (verano de 1972), pp. 119–134.

—, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2003 [trad. cast.: *El momento maquiavélico*, Madrid, Tecnos, 2002].

Pope, James Gray, «Labor's Constitution of Freedom», *Yale Law Journal* 106, núm. 4 (enero de 1997), pp. 941–1.031.

—, «The Thirteenth Amendment Versus the Commerce Clause: Labor and the Shaping of American Constitutional Law, 1921–1957», *Columbia Law Review* 102, núm. 1 (enero de 2002), pp. 1–122.

Rahe, Paul, «Antiquity Surpassed: the Repudiation of Classical Republicanism», en David Wootton (ed.), *Republicanism, Liberty, and Commercial Society, 1649–1776*, Stanford, Stanford University Press, 1994, pp. 236–241.

Rana, Aziz, *The Two Faces of American Freedom*, Cambridge, MA, Harvard University, 2010.

Rawson, Elizabeth, «The Ciceronian Aristocracy and Its Properties», en M. I. Finley (ed.), *Studies in Roman Property*, Cambridge, Syndics of the Cambridge University Press, 1976.

Resnikoff, Ned, «ACLU Locked in Contract Dispute with Employee Union», *MSNBC* (25 de julio de 2013).

Robbins, Caroline, *The Eighteenth Century Commonwealthman*, Indianápolis, IN, Liberty Fund, 2004.

Rodgers, Daniel T., *The Work Ethic in Industrial America, 1850–1920*, Chicago, University of Chicago Press, 1979.

Roediger, David R., «Ira Steward and the Anti-Slavery Origins of American Eight-Hour Theory», *Labor History* 27, núm. 3, 1986, pp. 410–426.

—, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, Londres, Verso, 2007.

Rorabaugh,William J., «'I Thought I Shall Liberate Myself From the Thraldom of Others': Apprentices, Masters, and the Revolution», en Alfred F. Young (ed.), *Beyond the American Revolution: Explorations in the History of American Radicalism*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1993, pp. 185–217.

Ross, Philip y Philip Taft, «American Labor Violence: Its Causes, Character, and Outcome», en Hugh Davis Graham y Ted Robert Gurr (eds.), *The History of Violence in America: A Report to the National Commission on the Causes and Prevention of Violence*, 1969.

Rupprecht, Arthur Albert, «A Study of Slavery in the Late Roman Republic from the Works of Cicero», Tesis Doctoral, University of Pennsylvania, 1960, pp. 173–186.

Sandel, Michael J., *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996.

Sawyer, Laura Phillips, «Contested Meanings of Freedom: Workingmen's Wages, the Company Store System, and the Godcharles v. Wigeman Decision», *The Journal of the Gilded Age and Progressive Era*, 12, núm. 3 (julio de 2013), pp. 285–319.

Schofield, Malcolm, «Cicero's Definition of Res Publica», en J. G. F. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher: Twelve Papers*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

Schultz, Ronald, *The Republic of Labor: Philadelphia Artisans and the Politics of Class, 1720–1830*, Nueva York, Oxford University Press, 1993.

—, «The Small-Producer Tradition and the Moral Origins of Artisan Radicalism in Philadelphia 1720–1810», *Past & Present* núm. 127 (mayo de 1990), pp. 84–116.

Scott, Rebecca J., *Degrees of Freedom: Louisiana and Cuba After Slavery*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2009 [trad. cast.: *Grados de libertad: Cuba y Luisiana después de la esclavitud*, San Juan, Ediciones Callejón, 2011].

Sellers, Charles, *The Market Revolution: Jacksonian America, 1815–1846*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

Shalhope, Robert E., «Thomas Jefferson's Republicanism and Antebellum Southern Thought», *The Journal of Southern History* 42, núm. 4 (10 de diciembre de 2007), pp. 529–556.

Shklar, Judith, *American Citizenship: The Quest for Inclusion*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1991.

—, *Ordinary Vices*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1995 [trad. cast.: *Vicios ordinarios*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1990].

Silverman, Rachel Emma, «Tracking Sensors Invade the Workplace», *The Wall Street Journal* (7 de marzo de 2013).

Skinner, Quentin, «A Third Concept of Liberty», *Proceedings of the British Academy* 117, núm. 237, 2002, pp. 237–268 [trad. cast.: «La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?», *Isegoría*, núm 33, 2005, pp. 19-49].

—, «Freedom as the Absence of Arbitrary Power», en Cecil Laborde y John Maynor (eds.), *Republicanism and Political Theory*, Oxford, Blackwell Publishing, 2008, pp. 83–101.

—, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 [trad. cast.: *La libertad antes del liberalismo*, México, Taurus-CIDE, 2004].

—, «Machiavelli's Discorsi and the Pre-Humanist Origins of Republican Ideas», en Gisela Bock, Maurizio Viroli y Quentin Skinner (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, vol. 120, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 121–141.

—, «The Republican Ideal of Political Liberty», en Gisela Bock, Maurizio Viroli y Quentin Skinner (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, vol. 120, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 292-309.

—, *Visions of Politics Vol. 1: Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 [trad. cast.: *Lenguaje, política e historia*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007].

Skocpol, Theda (ed.), *Protecting Soldiers and Mothers: The Political Origins of Social Policy in the United States*, Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press, 1992.

Skydsgaard, J. E., «The Disintegration of the Roman Labour Market and the Clientela Theory», en Karen Ascani (ed.), *Studia Romana in Honorem Petri Krarup Septuagenarii*, 1976, pp. 44–48.

Stanley, Amy Dru, *From Bondage to Contract: Wage Labor, Marriage, and the Market in the Age of Slave Emancipation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 1–137.

Starr, Chester G., «An Overdose of Slavery», *The Journal of Economic History* 18, núm. 1, 1958, pp. 17–32.

Steinfeld, Robert J., «Changing Legal Conceptions of Free Labor», en Stanley L. Engerman (ed.), *Terms of Labor: Slavery, Serfdom and Free Labor*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1999, pp. 137–147.

Stone, Geoffrey R., *Perilous Times: Free Speech in Wartime From the Sedition Act of 1798 to the War on Terrorism*, Nueva York, W. W. Norton & Co., 2004.

Strauss, Eric M., «Iowa Woman Fired for Being Attractive: Looks Back and Moves On», *ABC News* (2 de agosto de 2013).

Sunstein, Cass, «Beyond the Republican Revival», *Yale Law* Journal 97, núm. 8 (julio de 1988), pp. 1.539–1.590 [trad. cast.: «Más allá del resurgimiento republicano», en F. Ovejero, J. L. Martí y R. Gargarella (comps.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona, Paidós, 2004, pp. 137–190].

Taylor, Alan, «Agrarian Independence: Northern Land Rioters After the Revolution», en Alfred F. Young (ed.), *Beyond the American Revolution: Explorations in the History of American Radicalism*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1993, pp. 221–245.

Tise, Larry E., *Proslavery: A History of the Defense of Slavery in America, 1701–1840*, Atenas, University of Georgia Press, 1987.

Tomlins, Christopher L., *The State and the Unions: Labor Relations, Law, and the Organized Labor Movement in America, 1880–1960*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Trachtenberg, Alan, *The Incorporation of America: Culture and Society in the Gilded Age*, Nueva York, Hill and Wang, 1982.

Treggiari, Susan, «The Freedmen of Cicero», *Greece & Rome* 16, núm. 2, 1969, pp. 195–204.

Urbina, Ian, «As OSHA Emphasizes Safety, Long-Term Health Risks Fester», *The New York Times* (30 de marzo de 2013).

Urbinati, Nadia, *Mill on Democracy: From the Athenian Polis to Representative Government*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.

Vega, Tanzina, «In Ads, the Workers Rise Up ... and Go to Lunch», *The New York Times* (7 de julio de 2012).

Velasco, J. D., «Fired Gay Water Polo Coach and Supporters Protest at Charter Oak Board Meeting», *San Gabriel Valley Tribune* (7 de octubre de 2011).

Viroli, Maurizio, *Republicanism*, Nueva York, Hill and Wang, 2002 [trad. cast.: *Republicanismo*, Santander, Ediciones Universidad de Cantabria, 2014].

Voss, Kim, *The Making of American Exceptionalism: The Knights of Labor and Class Formation in the Nineteenth Century*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1993.

Ware, Norman, *The Labor Movement in the United States, 1860–1895: A Study in Democracy*, Nueva York, Vintage Books, 1929.

Wasserman, Todd, «Amazon Dragged Into Applebee's Latest Jokey Campaign», *Mashable* (25 de julio de 2012).

Weir, Robert E., «'Here's to the Men WHO Lose!': The Hidden Career of Victor Drury», *Labor History* 36, núm. 4, 1995, pp. 530–556.

—, «A Dubious Equality: Leonora Barry and Women in the KOL», en *The Knights Unhorsed: Internal Conflict in a Gilded Age Social Movement*, Wayne State University Press, 2000, pp. 141–160.

—, *Beyond Labor's Veil*, Filadelfia, Pennsylvania State University Press, 1996.

—, *Knights Unhorsed*, Detroit, MI, Wayne State University Press.

Westermann, William L., «Slavery and the Elements of Freedom», en M. I. Finley (ed.), *Slavery in Classical Antiquity: Views and Controversies*, Cambridge, W. Heffer & Sons Ltd., 1960, pp. 17–32.

Wilentz, Michael y Sean Merrill, «William Manning and the Invention of American Politics», en Michael Merril y Sean Wilentz (eds.), *The Key of Liberty: the Life and Writings of William Manning, "A Laborer", 1747–1814*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1993, pp. 1–86.

Wilentz, Sean, «Against Exceptionalism: Class Consciousness and the American Labor Movement, 1790–1920», *International Labor and Working Class History* 26 (otoño de 1984), pp. 1–24.

—, *Chants Democratic: New York City & the Rise of the American Working Class, 1788–1850*, Nueva York, Oxford University Press, 1984.

Winter, Yves, «Plebeian Politics: Machiavelli and the Ciompi Uprising», *Political Theory* 40, núm. 6 (8 de noviembre de 2012), pp. 736–766.

Wirszubski, Chaim, *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

Wolff, Edward N., «The Asset Price Meltdown and the Wealth of the Middle Class», publicado online el 26 de agosto de 2012, disponible aquí: http://appam.confex.com/data/extendedabstract/appam/2012/Paper_2134_extendedabstract_151_0.pdf.

Wood, Ellen Meiksins, *Peasant-Citizen and Slave: The Foundations of Athenian Democracy*, Londres, Verso, 1988 [trad. cast.: *De ciudadanos a señores feudales. Historia social del pensamiento político desde la Antigüedad a la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2011].

—, «Why It Matters», *London Review of Books* 30, núm. 18, 2008, pp. 3–6 [trad. cast.: «Hobbes y el neorrepublicanismo académico de la escuela de Cambridge», *Sin Permiso*, disponible *online*: https://www.sinpermiso.info/textos/hobbes-y-el-neorrepublicanismo-acadmico-de-la-escuela-de-cambridge].

Wood, Gordon, «The Enemy Is Us: Democratic Capitalism in the Early Republic», *Journal of the Early Republic* 16, núm. 2 (verano de 1996), pp. 293–308.

—, *The Creation of the American Republic, 1776–1787*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1998.

Wood, Neal, *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley, University of California Press, 1988.

Wootton, David, «Introduction: the Republican Tradition: From Commonwealth to Common Sense», en David Wootton (ed.), *Republicanism, Liberty, and Commercial Society, 1649–1776*, Stanford, Stanford University Press, 1994.

Worden, Blair, «The Commonwealth Kidney of Algernon Sidney», *The Journal of British Studies* 24, núm. 1 (enero de 1985), pp. 1–40.

Índice

Portada
La República Cooperativista
Agradecimientos
Prefacio a la edición española
Introducción. Todavía queda algo de esclavitud
01. La paradoja de la esclavitud y la libertad
02. «Trabajadores independientes gracias al contrato voluntario». El giro laissez-faire en el republicanismo
03. «La espada de la necesidad». El trabajo libre frente al trabajo asalariado
04. El republicanismo obrero y la república cooperativista
05. Solidaridad y egoísmo. La teoría política de las clases dependientes
Conclusión. «La libertad que está por llegar»
Bibliografía
Sobre este libro
Sobre Alexander Gourevitch
Créditos

La República Cooperativista

Este libro reconstruye cómo un grupo de reformistas laborales del siglo XIX se apropió y radicalizó la tradición republicana. Estos "republicanos obreros" derivaron su definición de libertad de una larga tradición de teoría política que se remonta a las repúblicas clásicas. En esta tradición, ser libre es ser independiente de la voluntad de los demás; ser dependiente es ser esclavo.

Tomando prestadas estas ideas, los laboristas republicanos argumentaban que los trabajadores asalariados no eran libres debido a su abyecta dependencia de sus empleadores. Los trabajadores de una cooperativa, en cambio, se consideraban libres porque controlaban su trabajo de forma igualitaria y colectiva. Aunque estos republicanos del trabajo son relativamente desconocidos, este libro detalla su perspectiva única, contemporánea y valiosa tanto de la historia estadounidense como de la organización de la economía.

"Una vez que hayamos leído este libro y digerido sus implicaciones, nunca volveremos a hablar de la libertad, el republicanismo o la dominación -no sólo en el pasado sino también en el presente- de la misma manera." - Corey Robin, autor de *Mente reaccionaria*.

"El nuevo libro de Alex Gourevitch desafía poderosamente las interpretaciones recibidas de la relación entre las ideas liberales y republicanas y desestabiliza los relatos familiares sobre la historia del pensamiento político estadounidense. Una obra apasionante y muy

original"- Jacob T. Levy, catedrático Tomlinson de Teoría Política, Universidad McGill

"Este es un estudio alucinante de un movimiento estadounidense en el que se invocó la idea republicana de libertad en apoyo de los trabajadores. Nos recuerda que, tradicionalmente entendida, la libertad aboga no sólo por un mercado abierto y un Estado transparente, sino por unas condiciones de empleo y lugar de trabajo que eviten la servidumbre y el servilismo. El libro es una lectura saludable en una época de gobiernos "favorables a las empresas"".- Philip Pettit, Catedrático L. S. Rockefeller de Política y Valores Humanos, Universidad de Princeton, y Profesor Distinguido de Filosofía, Universidad Nacional de Australia.

Proporciona un cuidadoso examen de los argumentos laboristas, descubriendo las complejas formas en que los defensores 'abrazaron y refundieron' la ideología republicana."- Daniel J. McInerney, The Journal of American History.

Alexander Gourevitch Profesor asociado de Ciencias Políticas en el Departamento de Ciencias Políticas de la Universidad de Brown. Ha sido profesor asistente en la Universidad McMaster, investigador asociado posdoctoral en el Proyecto de Teoría Política de la Universidad Brown y becario universitario en la Universidad de Harvard. Se doctoró en Ciencias Políticas por la Universidad de Columbia en 2010. Sus intereses de investigación incluyen la historia del pensamiento político y económico, las teorías de la libertad, el trabajo y el ocio, el marxismo, la teoría de los derechos, el republicanismo y la teoría democrática. También escribe comentarios políticos para publicaciones como Jacobin, Dissent y Salon, y dirijo el blog de economía política crítica The Current Moment '

Título original: *From Slavery to the Cooperative Commonwealth: Labor and Republican Liberty in the Nineteenth Century* (2014)

© Del libro: Alex Gourevitch
© De la traducción: Julio Martínez-Cava
Edición en ebook: abril de 2024

© Capitán Swing Libros, S. L.
c/ Rafael Finat 58, 2º 4 - 28044 Madrid
Tlf: (+34) 630 022 531
28044 Madrid (España)
contacto@capitanswing.com
www.capitanswing.com

ISBN: 978-84-12779-76-9

Diseño de colección: Filo Estudio - www.filoestudio.com
Corrección ortotipográfica: Rafael Díaz
Composición digital: leerendigital.com

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.